

کتابـ[...]ـس

اسم کتاب مصابیح الاصول / عربی

مصنف
مؤلف شیخ محمد جعفر استرابادی

خطی نسخ ۲۲ سطری
چاپی

سال چاپ یا تحریر ۱۲۲۳ ق عدد اوراق ۳۵۳

جزء کتب اصول شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۱۲۸۱ شماره قبض

واقف مرحوم شیخ محمد صالح علامه حائری تاریخ وقف مرداد ۵۱

طول ۲۰/۵ عرض ۱۴/۵ شماره صفحات

والتعادل والترجيح وفيه مطابيح مصباح في معاني هذه الالفاظ الثلثة مصباح في بيان
اقسام التعارض ومواضعه وامكانه وفيه بيان عدم التعارض بين القطعيين
مصباح في حكم التعادل وفيه مقامات المقام الاول في حكم الخبرين المتعارضين المتعادلين
الذين لا يمكن ترجيح احدهما على الاخر ولا الجمع بينهما المقام الثاني في الجمع بين الاخبار
عند امكانه وعدم الترجيح وفيه بيان عدم الدليل على اولوية الجمع من الطرح ردا
على من قال ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح المقام الثالث ان اللازم فيما اذا
ورد ما يدل على كون الشيء مطلوبا في الجملة من غير تفصيل بين الوجوب والندب او جزء
كك وما يدل على عدم كونه كك هو الجمع بتخصيص السلب بما يجامع الايجاب الجزئي ام لا بد
من التوقف عند العجز عن الرجحان مصباح في الترجيح وفيه ذكر المرجحات المنصوصة
الاخبارية والاجتهادية ووجه عدم الاكتفاء بالاولى وحكم الدليلين الظنيين
اللذين يكون احدهما ارجح سندا ودلالة واعتضادا ولزوم الرجوع الى المرجحات
السندية عند التكافؤ في غيرها ولزوم الرجوع الى المرجحات باعتبار المتن والدلالة
عند التساوي فيما عدا ذلك وان الخبرين المتعارضين في غيرها وان [illegible] الموافق
للاصل المقرر له راجح او المخالف الناقل عنه عند التساوي [illegible] ذلك وان
الخبرين المتعارضين المتساويين من كل جهة اذا دل احدهما على الحرمة والاخر
على الاباحة ايهما ارجح وان الخبرين المتعارضين عند التساوي
من كل جهة اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا هل يقدم المثبت
او النافي او يتوقف وفي بيان توقف كون الحكم تقية
على كونه موافقا لمذهب العامة كلا
او بعضا وعدمه

تم ما في المجلد
الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

وقف مؤبد و حبس مخلد نمود عالیجناب ... شرف ارباب ... مرحوم

فضائل مآب آخوند ملا محمد علی بن ... ملا محمد حسن ... عصمة ... اوتاب

وصایت مرحوم رضوان جایگاه حاجی ... وقف ... صحیح ... شرعی ... و اگر انشاءالله

با این نحو که تولیت با نفس نفیس خود ... مرحوم و تولیت ... این کتاب ... بعد ... اعلم

ابن ... بلا عوض که ... برجع ... بعد از ... ارشد ... ابرار

مادام الحیوة نجات ... الیه ... لکن در جمیع طبقات

بعد بطن ... تولیت ... اکبر ... وصیه ... اقربا

تولیت با اولاد ذکور ... و بعد ... عمل آید

فی ... شرعیه ... قسم بید ... با شرعه ... بعد

فصار وقفا صحیحا شرعیا ... و کان ذلک

ان شاء الله ... الذین یبدلونه ...

فی تاریخ ... سنه ...

بسم الله الرحمن الرحيم هو المعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين الفن الثاني في الادلة الشرعية النقلية لفظية كانت او لبية وفيه ابواب اربعة الباب الاول في الاجماع وفيه مصابيح

مصباح في تعريفه لغة واصطلاحا اعلم ان الاجماع لغة كما في القاموس يطلق على العزم والاتفاق وجعل الامر جميعا بعد تفرقه وسوق الابل جميعا والاعداد والتخفيف وغير ذلك وفي بعض حقيقة اجمع صار ذا جمع كالبن واتمر واما معناه الاصطلاحي فهو على قسمين عامي وخاصي والخاصي على قسمين وفاقي وخلافي فالاجماع عند العامة كما في شرح المختصر عبارة عن اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد ص في عصر على امر فلا يعتبر المقلد مخالفة وموافقة والعصر يعم القليل والكثير فلا يشترط اجتماع من مضى ومن ياتي والا لا يتحقق قط اجماع فيندرج اجماع كل اهل كل عصر والامر يعم الديني والدنيوي كما فيه والتخصيص بهذه الامة من جهة عدم توهم حجية اجماع ساير الامم كما افيد واما الشيعة فيلزمهم القول بالحجية لدخول المعصوم الموجود في كل زمان وعن الغزالي تعريفه بانه اتفاق امة محمد ص على امر من الامور الدينية ورد بانه يوجب ان لا يوجد اجماع اصلا لاشتراط اتفاقهم من لدن بعثته الى يوم القيمة وبخروج اتفاقهم على امر عقلي او عرفي ودخول اتفاق الامة مع عدم المجتهدين فيهم ومثل ذلك حده بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ص على امر من الامور ونحوه وبالجملة فالمعيار هو اتفاق الامة من حيث انه اتفاق تمسكا برواية لا يجتمع ... على الضلالة ونحوه كما سياتي بيانه واما الاجماع الخاصي الوفاقي فهو عبارة

عن اتفاق

عن اتفاق جميع الامة على حكم من الاحكام على وجه يكون كاشفا عن قول المعصوم ع ومثله اتفاق جميع العلماء كك كما حكي عن السيد وتابعيه ره ... بين العامي والخاصي فرق الا باعتبار جهة الحجية واعتبار الكشف عن قول المعصوم ع وعدمه فان اتفاق الجميع يكشف عن موافقة المعصوم ع لعدم خلو عصر عنه ع عندنا وفي حكم ذلك ما قال بعض افاضل العصر من انه اتفاق جماعة احدهم المعصوم ع قطعا غير معلوم بعينه على امر من الامور واما الخاصي الخلافي فقسمان الاول ما حكي عن الشيخ من انه اتفاق جميع علماء الرعية على امر في عصر بناء على ان عدم الردع ح مع وجوب اللطف كاشف عن الرضا وفيه انه يمكن ان يكون لمصلحة او لمانع والثاني ما اختاره جماعة من متاخري الاصحاب من انه اتفاق جمع كاشف عن قول المعصوم او رايه ولو بالحدس ولا يشترط على هذه الطريقة وجود مجهول النسب ولا عدم خروج معلومه بل ومجهوله لامكان تحقق الحدس بدون ذلك وعلى طريقة الشيخ يقدح مخالفة المعلوم والمجهول وعلى غيرها يشترط وجود مجهول النسب ويقدح مخالفته كما لا يخفى وكيف كان فالنسبة بين الاجماع اللغوي والاصطلاحي عموم مطلق كما صرح به الاستاد قدس سره ايضا

مصباح في تقسيم الاجماع اعلم ان الاجماع على قسمين الاول الاجماع السكوتي وهو عبارة عن حكم بعض المجتهدين ... وشيوعه بين الباقين من غير انكار له وذلك غير كاشف عن قول المعصوم ... والمناط ... لان السكوت اعم من الرضاء لاحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديده واحتمال خوف ال... الانكار او غير ذلك من الاحتمالات نعم ان حصل الكشف يكون داخلا في اقسام الاجماع النظري الذي هو الحجة الثاني الاجماع الثبوتي وهو عبارة عن تحقق الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع في الجملة وهو على قسمين الاول الاجماع الفقاهتي وهو عبارة عن اتفاق كاشف عن كون عمل من الاعمال مبرئا للذمة ومخرجا عن العهدة اليقينية لا من جهة كونه حكم الله الواقعي بالخصوص ان هذا هو المكلف به لا غير بان يكون مشتملا على الجزء الايجابي والسلبي معا ليكون اجتهاديا بل من حيث ان حكم الله الواقعي ليس خارجا عنه فهو اما هذا بعينه او يكون داخلا فيه مثلا اذا ترجح في نظر مجتهد عدم وجوب السورة في الصلوة واستحبابها مع ان ... قائل بوجوبها فاتفقا

فلا والامر بين وجوب ايقاعها معها كما هو مقتضى راى غيره او عدمه كما هو مقتضى رايه نعم ان
صحتها فى صورة ايقاعها معها اتفاقية لا بمعنى انه حكم الله الواقعى بل بمعنى انه مبرئ للذمة
يقينا وهكذا فى صورة التوقف مع القول بعدم وجوب الاحتياط الى غير ذلك من العبادات والمعاملات
الثانى الاجماع الاجتهادى وهو عبارة عن اتفاق كاشف عن قول المعصوم واقعا باشتماله
على الجزء الايجابى والسلبى معا وهو على قسمين الاول الاجماع الضرورى المنقسم الى ضرورى الدين الذى
هو عبارة عن اتفاق كل من تدين بدين النبى على حكم من الاحكام بحيث يكون بديهيا عندهم ولا يكون
موقوفا على ملاحظة دليل كوجوب الصلوة والصيام ونحوهما من ضروريات الدين التى يكون
منكرها كافرا بالكفر المقابل للاسلام والى ضرورى المذهب الذى هو عبارة عن اتفاق اهل مذهب
الشيعة الامامية على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم كحلية المتعة ونحوها من ضروريات
المذهب التى يكون منكرها كافرا بالكفر المقابل للايمان الموجب للخلود فى النيران وهذان القسمان
مما لا يتعلق به اجتهاد ولا تقليد بل الكل فيهما سواء الثانى الاجماع النظرى المحتاج الى النظر
والفكر والاجتهاد وهو على قسمين الاول الاجماع البسيط وهو عبارة عن الاتفاق الكاشف
فى تعيين حكم من الاحكام والثانى الاجماع المركب وهو عبارة عن الاتفاق الكاشف المركب عن الخلاف
والوفاق بان كان مسئلة من المسائل اختلافية بالنسبة الى الايجاب والسلب كليا مثلا
اختلافا واقعيا او فرضيا ولكن وقع الاتفاق على عدم الايجاب الجزئى والسلب الجزئى فيكون
هذا الاتفاق مع الاتفاق فى خلاف المذكور وهذان القسمان يتحققان فى الاجماع الضرورى
ايضا وكيف كان فكل واحد منهما على اقسام وفاقى ولطفى وحدسى ونقلى فان طريق معرفة
الاجماع ان كان هو الاطلاع بالحس السمعى والبصرى ولو بواسطة بفتاوى جميع الامة
او علمائهم اجمالا او فقهائهم او الشيعة او علمائهم مع علم خروج معلوم النسب او مع
الخروج على وجه يحصل به العلم بدخول قول المعصوم ع ورايه من غير تعيين شخصه فى المجمعين
فى حكم من الاحكام يكون الاجماع وفاقيا مستندا الى الوفاق من جهة كون معرفة الوفاق سببا
للعلم به وهو المنقسم الى الوفاقى الملى والمذهبى والامتى والعلمائى وكل منها الى الحقيقى

خروج

خروج احد ولو معلوم النسب وغير الحقيقى بخروج معلوم النسب وان كان طريقه هو اللطف
الواجب على الله المقتضى لان يجب على الامام ع ان يظهر الحق بنفسه او بسفيره عند اتفاق
جميع علماء الرعية من الامة او الشيعة على حكم لو كان خطاء هداية لهم وردعا
لهم عن الضلالة بمعنى ان عدم الردع عند الاتفاق كان كاشفا عن رضاه ع من باب
التقرير بواسطة استحالة تركه ع ما يجب عليه من الردع يكون الاجماع لطفيا لكون وجوب
اللطف موجبا لحصول الكشف عن رضاه وتقريره وان كان طريقه هو الحدس على وجه
سيأتى يكون الاجماع حدسيا وان كان طريقه هو النقل المتواتر او المتظافر او الواحد
المحفوف بالقرائن القطعية بان يقول انه اجماعى واقترن معه وجدانه عدم ظهور المخالف
ونحوه مما يفيد العلم يكون الاجماع نقليا وكل واحد من تلك الاقسام على قسمين قطعى
وظنى كما يقول الظن انه اجماعى مثلا وكل واحد منها على قسمين محقق بان يطلع المجتهد بنفسه
عليه ومنقول بان يحكى له ويدعى عنده غيره بلا واسطة او معها من غير ذكر الواسطة
اسما وان ذكر باسم جنسه بان يقول ادعى بعض الاصحاب الاجماع فيكون كالمرسل او مع ذكرها
فيكون كالمسند سواء كان كل واحد من الناقلين معلوم العدالة او الفسق او مجهول الحال
وكل واحد منها على قسمين اصولى وفروعى وبالجملة فاقسام الاجماع النظرى يرتقى الى مائة
وثمانين قسما بل ازيد ويعرف تعريفها بملاحظة ما ذكرنا وفائدة تكثير الاقسام حصول
الاطمينان التام وغيره وحصول الرجحان فى المنقول والاعتبار وعدمه فى مسئلة الاصول
بل مطلقا كما فى بعض المراسيل ونحو ذلك فان الاجماع الوفاقى الملى الامتى العمومى اوثق من الكل
وبعده العلمائى وعلى هذا الترتيب المذهبى وهكذا سائر الاقسام من الحقيقى وغيره والحدسى
وغيره ومن هذا يظهر وجه حصول الرجحان فى المنقول عند التعارض فانه اذا ادعى مجتهدان
الاجماع على طرفى النقيض ولكن ادعى احدهما الاجماع الوفاقى الملى الامتى العمومى الحقيقى والاخر
الحدسى او نحو ذلك مما هو ادنى من الاول يقدم بحسب القاعدة بملاحظة النوع الاول
ان لم يقترن الثانى فى خصوص واقعة من الوقايع بما يوجب تقديمه وذلك واضح لا سترة فيه

وهكذا اسائر الاقسام كما لا يخفى على المتأمل وبالجملة فما ذكر كثير الفوائد فانه من الموائد
فاجعله من العوائد ثم اعلم ا[illegible] ينقل عن بعضهم اطلاق الاجماع على اتفاق الخصمين
ولا يخفى ان ذلك ليس بحجة لانه ليس برهانا بل جدل ولكن اذا اطلق لفظ الاجماع
في كلام مثل ذلك البعض يحمل على الاجماع المصطلح حذرا عن التدليس والاغراء بالجهل
المنافيين للعدالة لانه ايضا معترف بان ما ذكر خلاف المصطلح وان اصطلاح الكل
في الاجماع هو الاتفاق الكاشف عن قول الرئيس بالنسبة الى كل فن من غير خصوص المعصوم
بل ذكر المعصوم في تعريف الاجماع انما هو من باب المثل وذكر الفرد الكامل كما صرح بمثل
ذلك الاستاد قدس سره مذاكرة فما قال بعض اجلة من عاصرنا هو ان اطلاق الاجماع
اهل العربية والاصوليين واللغويين وامثالهم اطلاقا على غير المصطلح الاصولي لانه
ليس كاشفا عن قول الحجة وان اعتبر في مقام الترجيحات ومراتب الظنون ليس كما ينبغي
وكيف كان فالقول بعدم اعتبار الاجماع الذي يدعيه مثل هذا الفقيه جدير بعدم
الاعتبار وقد صرح في عدم خلو العصر وزمان التكليف عن امام معصوم حافظ للشريعة
اعلم ان افعال الله تعم معللة بالاغراض لئلا يلزم العبث واللغو والاستقباح المتحقق بعدم
تحقق المحرك للفاعل على الفعل ولو مع ترتب الفائدة التي لا تكون معلومة ومحركة فانه تعالى
منزه [illegible] جميع ذلك كغيره من النقايص وتلك الاغراض لا بد ان تكون راجعة الى العباد
لئلا يلزم الاستكمال المقتضي للنقص المنافي لوجوب الوجود واعظم الاغراض واهمها واتمها
بل نفسها متعلقة بالنشأة الاخرى لخلوصها عن الالام دون كون النعم الدنيوية مشوبة بها
بل هي في الحقيقة دفع لها فان اكل الغذا مثلا يدفع الم الجوع ونحو ذلك واما الاخرة فليس فيها
[illegible]عى وغير ذلك ويشهد على ذلك عدم اختيار اشرف الانبياء واعز الخلق الى الله تعالى وآبائه والاجداد
الاوصياء شيئا من مستلذات الدنيا ونعيمها وخلوهم عنها ويدل على ما ذكر الايات
كما لا يخفى وايضا التنعيم الاخروي لا تمام الغرض لا يتم الا بالقابلية الموجبة لعدم لزوم التسوية
بين الراجح والمرجوح او ترجيح المرجوح او وضع الشيء فيما لا ينبغي المستعلمة بالطاعة كما

قال الله تعم

قال الله تعم ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الاية فان هذه الدار دار الامتحان والاختبار
ولا يتم ذلك الا بارتكاب المحسنات والاجتناب عن المستقبحات ولا يحصل ذلك الا بالمعرفة
ولا يتحقق ذلك الا ببعث الرسل وانزال الكتب ونصب الاوصياء لانغمار العقول بما يوجب
الاختفاء فلا بد بعد الرسول من نصب امام حافظ اولي الامر يرجع اليه عند الحاجة
الى الاحكام الشرعية ولا بد ان يكون ذلك الامام الحافظ معصوما لئلا يفوت الغرض من جهة
الخطاء والنسيان والعدول والعصيان الموجبة لعدم بقاء الاحكام وعدم اعتماد الناس
وعدم وثوقهم وقد روي عن النبي ص ان لكل بدعة من بعدي وليا من اهل بيتي يذب عنه
ويعلن الحق ويرد كيد الكائدين وعن اهل البيت ع ان فيهم في كل خلف عدولا ينفون عن الدين
تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون
شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا شيئا تممه لهم ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يفرقوا
بين الحق والباطل وعن امير المؤمنين ع انه قال اللهم انك لا تخلي الارض من امام ظاهر مشهور
او خائف مغمور لئلا يبطل حجتك وقد فسر في الروايات قوله تعم انما انت منذر ولكل قوم
هاد وان المنذر رسول الله و في كل زمان امام يهديهم الى ما جاء به النبي ص وعن الصادق ع انه
قال ولم تخل الارض منذ خلق الله تعم من حجة له فيها ظاهر مشهورا وغائب مستور ولم تخل
الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله وبالجملة فيكون نصب الامام لازما [illegible] ونقلا
واما عدم ظهوره في زماننا وامثاله فمن جهة وجود المانع من الاعادي او اقتضاء المصلحة مع ان
وجوده على هذا الوجه ايضا كاف في بقاء الاحكام وحفظ النظام فمثله كمثل الشمس تحت الغمام
والسلطان القاهر البعيد عن الانام وقد روي عن الحجة القائم ع انه قال واما وجه الانتفاع
في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبها عن الابصار السحاب واني امان لاهل الارض كما ان النجوم
امان لاهل السماء ولهذا يقال انه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا نراه ويرانا ونلقاه وان كنا
لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا ويعرض عليه اعمالنا ولا يلزم وجوب
الانكار مع الاختلاف فجواز الاكتفاء بوضوح الحق وبالجملة فثبت ان مقتضى العقل المطابق للنقل

القطعي بل الضرورة من المذهب لزوم وجود الامام الحجة المأمون عن الخطاء والزلل والعيب والخلل
ولو كان مستورا عجل الله فرجه فانه غاية الامل وقد بيّنا ذلك في علم الكلام ايضا وذكرناها هنا
من جهة توقف اثبات حجية الاجماع على وفق مذهبنا على ذلك كما سيظهر ولكن لا يخفى ان حجية
الاجماع بالنسبة الى حكم كان ثابتا في الصدر الاول لا تتوقف على وجود المعصوم ع في كل عصر لكفاية
وجوده في زمان صدور الحكم الذي انعقد الاجماع عليه وانما تتوقف على وجود المعصوم ع
في كل عصر وعدم خلو زمان التكليف عن امام معصوم بالنسبة الى حكم لم يكن مذكورا في الصدر
الاول كحكم التتن وامثاله مما لم يذكر بخصوصه وان كان داخلا في الكليات كقوله تع خلق
لكم ما في الارض جميعا ونحو ذلك نعم وجوده ع في كل عصر لازم من جهة اخرى كما اشرنا اليه و
حقق في محله بل هو ضروري المذهب **مصباح** في طرق معرفة الاجماع اعلم ان الكلام ههنا
يقع في مقامات الاول في وقوع الاجماع هل هو ممكن ام لا اعلم انه المحكي عن النظام وبعض الشيعة
نفي امكان وقوع الاجماع عادة على خلاف اكثر المحققين تمسكا بان الاتفاق اما عن قطعي او ظني
وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا لو كان وليس فليس ولو نقل لاغنى عن
الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم
على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد وذلك معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي
ورد [illegible] لا نعقد بين القطعية والنقل لامكان الاكتفاء بالاجماع الاقوى عنه وبمنع اغناء نقل
القطعي عن الاجماع الكاشف الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع مع ان
الاستغناء لا يقتضي عدمه وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم
الحجية مع انا نثبت امكان العلم به بل وقوعه فضلا عن امكانه واما القياس بالاكل ففيه ان الفرق
[illegible]سائل الدينية وغيرها لما مر اذ لا بصائر اليها الا عند الادلة فجاز عادة الاتفاق عليها
واما الاكل فيمكن فيه العدم لاختلاف الطبايع وبالجملة فهذا في غاية الوهن الثاني ان الاجماع
هل هو واقع ام لا اعلم ان الحق وقوعه لما سيظهر الثالث ان العلم بالاجماع هل هو ممكن ام لا
اعلم ان هذا المقام ايضا مما وقع فيه الاختلاف على قولين الاول امكان العلم به وهو المشهور

المنصور الثاني

المنصور الثاني عدم امكانه كما هو المحكي عن بعض كالرازي بالنسبة الى غير زمن الصحابة وقد قال
في لم الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا وما ضاهاه الا من جهة
النقل عن الازمنة السابقة حجة القول الاول ستظهر وحجة القول الثاني انه لا يمكن
العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لكثرتهم وانتشارهم شرقا وغربا بحيث لا يمكن معرفة
اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع ان معرفة مذهبهم ليست وجدانية بالضرورة ولا نظرية
اذ لا مجال للعقل في معرفة مذهب الغير والاخبار الاحاد غير مفيدة فانحصر الامر في المشافهة
والتواتر وهما متعذران عادة كما لا يخفى ولو سلم فلا يمكن معرفة ارائهم اجمعين كما هم
ان العبرة بها لا باللفظ لاحتمال الافتاء بخلاف المعتقد خوفا وتقية او سهوا ونسيانا
او كذبا بناء على انه ليس كبيرة وانه لا يشترط عدالة جميع المجمعين ولو سلم فلا يمكن العلم
ببقاء الاراء في زمان واحد حتى يعلم الاتفاق لاحتمال الرجوع بعد الوصول اليهم ورد
بان هذا شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رايهم
وجوب الصلوة الخمس وصوم شهر رمضان ونحوها ومذهب علماء الشيعة بان رايهم
حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف
لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مراتب البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان
العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس لذا نحى
الى ذلك امر عقلي حتى يتوهم ان العلم باجماعهم انما هو لحكم العقل بان العقلاء يجتمعون
على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا قال الاستاد قدس سره
انه ورد الامر بغسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه فقط والعلماء يحكمون بنجاسة ارواثه
ايضا ولم يرد فيه نص ولا كتاب ولا يدل عليه ايضا عقل اولى الالباب فلولا الاجماع فمن اين
يحكمون بذلك مع ان المنكر ايضا يحكم بها ايضا ولولا ذلك دليله فما ذا دليله وقد يقال ان
الطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر والمحفوف بقرائن العلم وتصفح
الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وتواتر الخلف من السلف وتناول الامر يدا

بعيد وحصول التسامع والتظافر بالتدريج وان لم يتميز منه طريق دون طريق وهو اقوى طرق العلم
ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم في الآفاق ولا عدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم
كما لا يمنع كثرة القضاة وغيرهم من ارباب العلوم عن العلم باتفاقهم على كثير من مسائل وتكسر
سورة المخالف باعترافه بضروريات الدين والمذهب وحصول العلم الضروري بها للعوام
مع جهلهم بمدارك الاحكام وبحصول العلم لكل غيره بان جمهور المسلمين في شرق الارض
وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم والصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل
الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة وبعد الشقة وباتفاق العلماء على نقل الاجماع
من عصر الائمة ع الى زماننا وباطباق الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير
مع ان الكثرة والانتشار لو منعنا من العلم بالاجماع لمنعنا من الشهرة ايضا اذ لعل فيمن لا
نعرفه من الفقهاء المنتشرين في الآفاق جمعا كثيرا يوافقون الشاذ ويخالفون المشهور
فلا يبقى معه الشاذ شاذا والمشهور مشهورا مع مسيس الحاجة والاضطرار الى هذا
اذ قلما يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ما ينطبق على تمام الحكم
ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية عن المدلول او القصر على بعضه وتصرف في وجوه
دلالته مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة لا يقوم للفقه
عمود [illegible] بهذا الاصل فما انكره احد في الاصول الا وقد التجأ اليه في الفروع وقد وجدنا
كثيرا من الناس ينكرونه في السعة ويقرون به عند الضيق وليس ذلك الا من قلة التحقيق
المقام الرابع في بيان طرق معرفة الاجماع الكاشف عن قول المعصوم ع الذي هو الحجة اعلم
ان طرق الاجماع امور منها حصول العلم بطريق الحس البصري بملاحظة الفتاوى او السمعي
باستماع الاقوال ولو بواسطة مفيدة للقطع بطريقة البرهان كما سيأتي لها البيان باراء جميع
الامة او جميع علمائهم او جميع اهل المذهب او جميع علمائهم سواء عم السلف والخلف او
اختص باهل عصر من الاعصار او بار او من عدا المعروف منهم ممن علم انه ليس بمعصوم بالتتبع
والاستقراء في حكم من الاحكام الشرعية ونحوها كما في ساير الصناعات بمعنى ان وفاق

الامة

الامة قاطبة او علمائهم كك او اهل المذهب من الامامية كك او علمائهم كك من السابقين واللاحقين
او خصوص اهل العصر وفقا ومن عدا معلوم النسب على احد الوجوه كاشف عن قول المعصوم ع
بترتيب قياس على طريق الشكل الاول بان يق الامام من الامة او الامام من علماء الامة او الامام
من اهل المذهب او الامام من علماء اهل المذهب وكل الامة قال كذا او كل علماء الامة قال
كذا او كل اهل المذهب قال كذا او كل علماء اهل المذهب قاطبة او من عدا المعروف منهم
فينتج ان الامام قال كذا اما الصغرى فلان الامام رأس الامة والعلماء ورئيسهم واصلهم وسندهم
وسيدهم وامرهم واميرهم وموجود في كل عصر امام ظاهر مشهورا وخفي مستور كما هو من اصول
المذهب فلعز ذكره واما الكبرى فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع الذين يكون
الامام ع منهم فاذا ثبت اجتماع الامة او العلماء الذين يكون الامام ع منهم على حكم ثبت
انه قول الامام المعصوم ايض وانه موافق لهم من غير توقف على العلم بقول كل واحد على التفصيل فان
العلم الاجمالي كما يحصل من العلم التفصيلي من العلم الاجمالي بعد ترتيب المقدمتين بل عليه المدار في جميع
البراهين المنتجة المفيدة للعلم واليقين لان العلم الاجمالي فيها لو توقف على التفصيل لزم التعدد
بل تحصيل الحاصل ايض كما لا يخفى وبالجملة فلا بد من التتبع الذي يظهر به مذهب الغائب من مذاهب
الشاهد وقوله من لا يعرف من قول من يعرف مع دخول من يحتمل كونه اماما ممن لا يعرف بشخصه
ليتحقق امكان القطع بدخوله اجمالا وبهذا التقرير يظهر اندفاع ما يتوهم من انه اذا علم ان الامام ع
قال بمثل ما قال ساير الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق غيره فان المعتمد هو قوله ع وذلك
لان هذا انما يرد لو حصل العلم التفصيلي بقوله ع واما اذا حصل العلم به اجمالا في جملة اقوال
المجمعين الذين لا علم باجمعهم تفصيلا ويعلم بوجود الامام ع فيهم اجمالا كما ان الكلام على هذا
الوجه لحصول العلم بحال الكل الشامل للجميع باستقراء الافراد والاطلاع على حال بعضها تفصيلا
وبعضها اجمالا حد الموجب لحصول الكل المندرج فيه الامام او بالنقل عن الجميع بان يق كل الامة مثلا
قال كذا الى حد حصل العلم به فلا نعم يمكن النزاع بعدم امكان الاطلاع على اقوالهم على ذلك
الوجه في امثال زماننا الا على سبيل النقل ولو كان المراد من موافقة الامام ع موافقة فعله لفعلهم

كما يحصل العلم التفصيلي

لا دخول لشخصه في اشخاصهم ولا يخفى انه نزاع اخر ومنها اتفاق غير الامام ع من العلماء بتتمة
قاعدة اللطف الواجب على الله الموجب لنصب الامام ع وهذه الطريقة مما اختاره الشيخ في العدة
بعدما وافق القوم في الطريقة السابقة على ما حكي بل تدين ان الظاهر ان قوله موافقا من اصحابنا
ايض ممن تقدم عليه وممن تأخر ومنهم الكليني في ظاهر الكافي والعبارة المحكية عن العدة
هذه اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا
على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع لانه لو كان قول المعصوم ع
مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف
ذلك وحكي عنه انه قال قبل ذلك في مقام بيان حكم ما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما
التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان
الجميع متفقين على الباطل هذه العبارة ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام
دليل من كتاب وسنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود
من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل
على ما قلناه وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة
بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف انتهى وبالجملة فالشيخ انما
اختار ... لك تمسكا بان مقتضى الاخبار المتواترة ان الزمان لا يخلو من حجة كي ان زاد المؤمنون
شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم كما مر الى بعض ذلك
الاشارة فاذا لم يحصل العلم بالطريقة السابقة ولكن علم ان الامامية اتفقوا على قول
لم يدل على صحته وانه لم يعرف ان الامام ع موافق لهم في ذلك القول يقطع بان ذلك حق ليس
بطلانه مختار الامام ع ايض والا لوجب عليه بيان الحق واعلام بعض ثقاته مع معجزة تدل
على صدقه والقاء القول المخالف فلما اجمعوا فيهم لوجوب الردع عليه ع تقريبا الى الحق وتبعيدا
عن الضلال واتماما للغرض فان الاجماع على الخطاء ضلال والضلال يقتضي عدم حصول القابلية
للتنعيم الابدي الموجب لعدم الوصول اليه لئلا يلزم وضع الشيء فيما لا ينبغي وذلك يقتضي كون

خلق الخلق

خلق الخلق عبثا اذ الفائدة فيه منحصرة في الايصال الى التنعيم الابدي كما مر اليه الاشارة فاذا انتفت
يلزم العبث وذلك في حقه تعالى محال وبالجملة فلطف الله الداعي الى نصب الامام اوجب ردع الامة
على الخطاء والضلال بما يوجب الردع فحيث لم يحصل الردع يعلم انه راض على ما اجمعوا
عليه من باب كشفه عن التقرير الكاشف عن الرضاء واما عدم الردع في الخلافيات فلرضائه
بوقوع الاختلاف والاجتهاد والتقليد ولا يشترط على هذه الطريقة وجود المجهول النسب
لان المفروض خروج الامام ولا عدم الخلاف المتقدم وفي اشتراط انتفاء الحجة على خلاف
ما اجمعوا اشكال وعن بعض نعم وفيه نظر تحتمل العدم اذ لا جدوى لها مع فرض اتفاقهم
على خلافها واجيب عن ذلك بان الواجب على الله نصب الامام ع والواجب على الامام الابلاغ
الاحكام والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يكن حكمة في الاخفاء والاستتار لا مطلقا حتى فيما
اذا كنا نحن السبب في استتاره فان عدم اللطف من نفوسنا وبان تخلف مقتضى اللطف
والتبليغ موجود الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع عدم امكان العلاج
بالاخبار العلاجية ايض مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود
واورد عليه بان مثل هذا يجري في المنع عن وجوب نصب الامام ع كما تقول العامة بان يقال
ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم ع حجة
خصوصا تقرير كل التبعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون ايضا
بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فثبت المطلوب وتدبر بالفرق بين الحكمة الباعثة على نصب
الامام ع وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا نسب لعدمه المكلفون وبان تقرير المعصوم ع
حجة عند العلم باطلاعه وتمكنه من المنع مع عدم المنع وبان رضاه على بقائهم على معتقدهم
لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المتأخر عنهم على المخالفة اذ ذلك ايض من باب الرضا
باجتهادهم في حال الاضطرار كما في خلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث
او اية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاء وغفلة ومع ذلك
نقول ان الامام ع راض باجتهاده وتقليد مقلده فلعل اجتماع هؤلاء ايض بكونه من هذا

القبيل فلا يكون مانع من مخالفتهم عند قيام الدليل لجواز مخالفة ما لم يعلم بحقيته عند قيام الدليل واما قوله لا يجتمع امتى على الخطأ فنقول فيما نحن فيه غير جار لعدم اجماع كل الامة الذين يكون الامام منهم كما هو المفروض في هذه الطريقة ومنها طريق الحدس بالانتقال عن المبادى الى المطلوب وهذه طريقة جماعة من محققي المتأخرين وهذا مسلك قوى متين لا محيص عنه وقال الاستاد قدس سره لا بد في كل طريق من الحدس الا ان المختار التمسك به ابتداء وغير المختار التمسك بالبرهان ونحوه الراجع اليه بالاخرة وبالجملة فحصول العلم بهذه الطريقة مما لا يمكن ان ينكر لانه بديهى وجدانى بيانه ان فتوى الواحد من علمائنا الثقات يفيد الظن بوقوفه على دليل الحكم وكون ما افتى به مطابقا للواقع فاذا وافقه فتوى مثله او من هو اعلم منه او اوثق بل ادنى قوى الظن بذلك قطعا فان قول هذا القائل لا يتساوى وجوده وعدمه بالبديهة سيما مع العدالة المانعة عن الافتراء خصوصا على الله بل يكون وجوده موجبا لحصول الظن بالصدق وذلك الظن ان كان نفس الظن الاول يلزم تحصيل الحاصل وهو ممتنع فيكون غيره فاذا انضم هذا الظن الى الظن الاول يحصل القوة له فكلما انضم الى ذلك القول مثله تقوى وتضاعف الظن حتى يصل الى حد لا يحتمل الخلاف والخطاء فيتحقق اليقين بان الواقع كذا كما في الاخبار المتواترة فان اصلها الاخبار التي لا تفيد علما بانفرادها ولكن يحصل منها بعد تعاضدها العلم وكذا اذا انضم الى الفتاوى قرائن ومؤيدات تقويه كما اذا نسبت الى مذهب العلماء او قيل انها اجماعية او نفى الخلاف عنها او ورد اخبار موافقة لها من غير معارض او مع معارض ضعيف او ورد اخبار مخالفة لم يعمل بها عامل فان ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف في اكثر المسائل وكون غالب الاخبار مما يقول به قائل ولو شاذا وملاحظة عدم تجويزهم تقليد غيرهم سيما الموتى واجتماعهم مع ذلك على قول مما يقتضى حصول العلم بان الباعث على اجتماعهم كون ذلك راى امامهم نظير ذلك الخبر المحفوف بما يفيد العلم والنقض بالمشهور الذى لا يسلم عن الخطاء مع حصول التعاضد فيه مدفوع بان الشهرة من حيث هي

لا تفيد الا الظن

لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا وخرجت عن مسمى الشهرة ولا فرق في ذلك بين فتوى القدماء المتمكنين من سماع الاحكام من المعصومين كزرارة واضرابه وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين يتبعون اثارهم سواء كانوا من القدماء المتمكنين من الرجوع الى كتب اصحاب الائمة واصولهم كالصدوقين والشيخين او من المتأخرين الذين لم يتمكنوا من الرجوع الى كلها او اكثرها كالفاضلين والشهيدين وساير المتأخرين فان المناط الكل واحد وهو الاتفاق الكاشف عن قول الحجة الذى لا يجوز عليه الخطاء وان اختلفوا بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم قد يحصل من العدد اليسير من اصحاب الائمة كما يحصل من الكثير من غيرهم وقد يحصل من فتاوى من يكون عدالتهم ادنى من غيرهم كما يحصل من الاعلى لامكان تحصيل العلم بقول الرئيس بملاحظة اقوال تبعته كما يحصل العلم بقول رؤساء المذاهب الاربعة وامثالهم بقول تبعتهم الذين يكون مدار عملهم على راى هؤلاء الرؤساء وبالجملة فهذه الطريقة مما لا يجوز انكاره ويكون منكره مكابرا غير صالح للجواب بل عليها مدار كل من يدعى الاجماع من علماء المتأخرين مع ان كثيرا من الاحكام بلغ الى حد الضرورة من الدين او المذهب انها على وفق مذهب المعصوم كوجوب الصلوة ومسح الرجلين ولا ريب ان حصول الضرورة تدريجى يكون بعد حصول العلم بالنظر مع انه اذا امكن الاقوى امكن الاضعف بطريق اولى ولا تفاوت بين زمان الحضور والغيبة فالاجماع على هذه الطريقة عبارة عن اتفاق طائفة كاشف بنفسه او بانضمام القرينة عن راى المعصوم ورضائه ولا يضره مخالفة البعض بل الكثير ولا يشترط وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله في اقوالهم ولا وحدة العصر بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب وقد يذكر للاجماع المعلوم بالحدس من غير ان يكون المجمع عليه ضروريا من جهة الدين او المذهب امثلة كنجاسة الفكر من الجلال بملاقاة مقدار راس ابرة من النجاسة وكون ارواث ما لا يؤكل لحمه نجسة وتنجس الماء القليل بملاقاة بعض نجاسته لم يرد فيها نص ولو ضعيفا الى غير ذلك من المسائل الفقهية التي لم يرد فيها اية ولا خبر ولا يدل عليها عقل ولا نقل ولا دليل ولا اجماع عليها الا الاجماع بل المخالفون ايضا ... موافقون من جهة الانتشار

بل لولا الاجماع بسيطاً او مركباً لا يتم كثير من المسائل وبالجملة فكما يمكن تحصيل العلم بالاخبار المتواترة
بملاحظة الرواة والنقلة والقرينة كذا يمكن تحصيل العلم بالاحكام بملاحظة كثرة المفتين
ونحو ذلك مما يوجب حصول العلم الضروري لكل من تدين بالدين او اعتقد بالمذهب بل من
كان خارجاً عن الملة والمذهب ايض فيما كان من عام البلوى ومما يحتاج اليه الناس في كل يوم
واوان او اغلب الازمان او غير الضروري كما اذا لم يكن كك والمناقشة بان كل واحدة من الفتاوى
غير قطعية فالمجموع كك مدفوعة بالنقض بالخبر المتواتر الحاصل من الاحاد التي يكون كل واحد
منها غير قطعي وبالحل بان الهيئة التركيبية لها اثر غير اثر الاحاد وبان احتمال الخطاء له
مراتب متناهية ينتفي كل واحد واحد منها بملاحظة فتوى بعد ملاحظة الفتوى الاولى
الى ان ينتهي الى المرتبة الاخيرة التي تنتفي بملاحظة الفتوى الاخيرة فيحصل الرجحان مع المنع
عن النقيض وهو عبارة عن اليقين بحكم واقعي يكون معتقد المعصوم ع وان لم يصدر منه
القول به فيما وصل الينا لان كل حكم واقعي يكون معتقداً له ع كما لا يخفى وقد ظهر مما ذكرنا
ان الاجماع واقع بل دائر في جميع الاعصار كما اشرنا اليه ومنها طريق النقل والتسامع على وجه
التظافر والتواتر بل ونحو ذلك كان يطلع على الاجماع باحد الوجوه المتقدمة طبقة سابقة
فينقل للطبقة اللاحقة ويأخذ اللاحق من السابق والخلف من السلف يداً بيد على وجه
يحصل به القطع بان المسئلة اتفاقية وهذه الطريقة ايض مما لا وجه لانكاره امكاناً ووقوعاً
قال الاستاد قدس سره النسبة بين طريقة المشهور والطريق المختار يعني الحدس عموم من وجه
لاجتماعهما فيما اذا اتفق الامة قاطبة على قول وحصل الحدس ايض وافتراق الاولى عن المختار
فيما اذا كان الامة على قولين وكان احد الفريقين بتمامهم معلومي النسب وكان في الطريق الاخر مجهول
النسب ولا يتحقق الحدس معهم والعكس فيما اذا تحقق الحدس مع جمع مع خروج جماعة اخرى
فيهم مجهول النسب وبين طريقة الشيخ والمختار ايض عموم من وجه لاجتماعهما فيما اذا اتفق العلماء
قاطبة على قول وحصل الحدس ايض وافتراق طريقته عن المختار فيما اذا حكم جماعة من العلماء
على حكم وجماعة اخرى لم يحكموا به لتوقفهم او لعدم تعرضهم ولم يحصل الحدس بقول المعصوم ع

ورائه

ورائه والعكس فيما اذا حصل الحدس بفتوى جمع خالفهم جمع اخر وبين طريقة المشهور وطريقة
الشيخ ايض عموم من وجه لاجتماعهما فيما اذا اتفق العلماء قاطبة على قول وكان فيهم مجهول
النسب بل يشترط عدم خروج معلوم النسب وافتراق طريقة المشهور عن طريقة الشيخ فيما اذا
خالف العلماء طائفة من معلوم النسب وكان في الباقي مجهول النسب والعكس فيما اذا اتفق
العلماء على قول ولم يكن فيهم مجهول النسب فان قلت اذا حصل الاطلاع على قول المعصوم ع
باحدى الطرق يكون حاله كحال الخبر في قبوله الاطلاق والتقييد ونحوهما فما معنى قولكم ان الاجماع
امر لبي لا يقبل الاطلاق والتقييد وامثالهما قلت المراد من القول المذكور في تعريف الاجماع
حكمه ع لا لفظه فان الاجماع على اللفظ مما لم نطلع عليه قط هذا بيان طرق معرفة الاجماع ولكن
لا بد في جميع الطرق من بذل الجهد وغاية كمال الاحتياط فان الانسان لا يخلو من تغرير النفس
الامارة وتدليس الشيطان فربما يظهر غير المعلوم في نظره معلوماً من باب الاغواء وربما ابهام
يوهم ان المسئلة التي ذكرها بعض الفقهاء من غير تعرض للمخالف فيها اجماعية وليس الامر
كك فلا تتبعوا اهواءكم ولا تعبدوا الشيطان لا في الافراط في الاحتياط ولا في التفريط في الاجتهاد
الموجب للاختلاط فان خير الامور اوسطها بلا شبهة والتوسط بين الافراط والتفريط
عدالة المقام الخامس في حجية الاجماع اعلم انه لا خلاف بين المحققين من الاصوليين من العامة
والخاصة في حجيته في الجملة وانما اختلفوا في جهة الحجية بان الاجماع هل هو حجة من حيث هو اجماع
ومن حيث الاسم او انه حجة من حيث انه كاشف عن قول الحجة ومن حيث الوصف بانه يكون الحجة
حقيقة هو قول الحجة ولكن الاجماع يكون كاشفاً عنه ولهذا يحكم بانه حجة من باب المسامحة
كما ان الحال في النقوش الكائنة في كتب الاخبار على هذا المنوال فان الحجة الحقيقية هو قول الله
الذي يستكشف عنه بما ذكر بل امر العقل ايض كك فان جميع الادلة طرق الى احكام الحجة ولهذا
يطلق عليها الادلة لا الحجة وقد اشرنا الى ذلك في صدر الكتاب ففي هذا المقام اقوال الاول عدم
حجية الاجماع كما هو مختار الاخباريين مما وفاقاً لما حكي عن النظام وجعفر بن حرب وغيرهما
من العامة الثاني حجيته من باب الاسم الثالث حجيته من باب الوصف لتذكر ادلة الاقوال فنقول

حجة العامة على ما ذهبوا اليه من الحجية من باب الاسم امور الاول قوله تعو ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و نصله جهنم فانه تعو جمع
فى الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول صو ولا ريب فى حرمة الثانى فكذا الاول
ورد بان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد لفهم العرف الانضمام وان كان
مجرد مشاقة الرسول صو كافيا فى الوعيد مع ان القيد المعتبر فى المعطوف عليه وهو تبين الهدى
معتبر فى المعطوف وهو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته من حيث هو وايض سبيل المؤمنين ليس على
حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه وايض المراد بسبيل المؤمنين الايمان
الذى صاروا به مؤمنين وايض مقتضى التهديد عدم اتباع غير سبيل المؤمنين لا اتباع سبيلهم فلا
اخبر به الدال لزوم المتابعة وثبوت التكليف مما لا ريب فيه
يلزم وعيد على تارك المتابعة راسا فتامل اقول يمكن ايض ان يق ان قوله تعو ويتبع غير سبيل
المؤمنين تفسير لقوله تعو يشاقق كما هو ظاهر فهم العرف فى امثال المقام كما لا يخفى وكون
العطف ظاهرا فى التعدد فى نفسه لا يقاوم ما ذكرمضافا الى ان التجوز فى حرف العطف
اولى من اضمار جزاء شرط اخر مثل المذكور وايض مقتضى عموم الجمع المحلى باللام حرمة متابعة
غير سبيل كل واحد من المؤمنين ولا ريب ان امير المؤمنين او امثاله ايض داخل ومخالفة
حرام بلا شبهة ولا اقل من احتمال كون الحرمة من جهة مخالفة المعصم الحجة لا من جهة نفس
الاجماع ومع الاحتمال يسقط الاستدلال الا ان سلمنا صحة اصله فى امثال هذا المقام الثانى قوله تعو
وجعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شى عدله وخياره فمن
عدله الله يكون معصوما عن الخطاء فيكون قوله حجة ورد بانه يستلزم عدم صدور الخطا
عنهم مط ولو لم يجمعوا بناء على عدم الدليل على التقييد وهو باطل مع ان التعليل بقوله تعو
لتكونوا شهداء على الناس ظاهر فى كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع لكن الامة
مع ان المراد اما الشهادة فى الاخرة كما ورد فى الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء
لا التحمل فلا يجب عصمتهم فى الدنيا واما فى الدنيا فهو يدل على قبول شهادتهم لا حجية فتويهم
فالاولى ان يق المراد ائمة الطاهرين فى تفسيرها اقول يمكن ان يق اولا ان الوسط لا يستلزم

العصمة

العصمة لان الاختيار يمكن ان يكون بالعدالة التى لا تستجمع العصمة ونحوها ايض وثانيا ان الدلالة
على العصمة تقتضى اخراج اكثر الامة ممن لا شبهة فى عدم عصمتهم بصدور العصيان او النسيان
عنهم فلا يدل الاية على حجية قول المؤمنين على وجه الاتفاق نعم لو دل على حجية الفتوى لدل
على حجية فتوى المعصوم منهم وهو حق لا ريب فيه ولكنه غير نافع فى اثبات مطلوبهم بل على خلافه
ادل الثالث قوله تعو فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد
مع الاتفاق ورد بان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة او لاجل وجود
الدليل الكافى عند كل منهم من عقل او نقل مع ان عموم الجمع فى قوله تنازعتم ورد الافراد فى لا المجموعى
اقول لا يخفى ان الظ كون عدم وجوب الرد من جهة نفس عدم التنازع فان عدم الجزاء لعدم
الشرط وان ضمير الجمع ليس للعموم الافرادى كما لا يخفى بل للمجموع فالاولى ان يق ان التنازع ظاهر
فى غير الاحكام التى كان الاختلاف فيها قليلا يوم الصدور وان المفهوم عدم التكليف بوجوب الرد
عند عدم النزاع وان الاتفاق يقتضى دخول قول الحجة ايض فيكون حجيته من هذه الجهة ولا اقل
من الاحتمال الرابع ما ادعى تواتر مضمونه من قوله عم لا يجتمع امتى على الخطاء وفى حديث على
ضلالة وفى لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتى على خطاء ورد اولا بمنع صحة الخبر وتواتره فلا يمكن
التمسك به فى اثبات مثل هذا الاصل الذى بنوا عليه دينهم فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالته
على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المط وثانيا بان الظ من الاجماع هو التجامع
الارادى لا محض حصول الموافقة اتفاقا فيكون المعنى عدم اجتماع الامة على ما هو خطاء
عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس خطاء وانه صواب ان قلنا ان الالفاظ اسامى
للمعانى النفس الامرية ولو سلم فاللازم كون ما اجتمعوا عليه بالارادة باطلاع كلهم على
راى الاخر واختياره موافقته صوابا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات وتسميته بالاجماع المركب
دور نعم يبطل به السلب الكلى الذى يدعيه الخصم وبان لام الخطاء جنسية فيكون المعنى
عدم جواز الاجتماع على جنس الخطاء وهو قد يحصل باختيار كل واحد خطاء غير خطاء الاخر
فان الحمل على خصوص الاجتماع على فرد من الجنس كالزنا مثلا تقييد بلا دليل وذلك يوجب عصمتهم

وهم لا يقولون بها فهذا من ادلة الشيعة في وجوب الامام المعصوم ع داخلا من حيث هو اجماع
اقول لا يخفى انه يكفي في تحقق الاجماع الارادي صدور القول بالارادة وان لم يعلم كونه خطاء
وان نفي الخطاء لا يستلزم العصمة وان حمل اللفظ على غير الجنس مما له وجه واما العهد الخارجي
بالحمل على فرد مخصوص كالزنا فلا وجه له لعدم الدليل مضافا الى انه غير نافع فان المستفاد
من الحديث على هذا يكون هو الاخبار بعدم صدور الاجتماع على هذا الخطاء من الامة
من غير تعرض لحكم ما اجتمعوا عليه الخامس ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين
لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود
نص قاطع بلغهم في تخطئة مخالف الاجماع فيكون مقتضاه وهو خطاء مخالف الاجماع حقا
وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب والنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم
واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وامثال ذلك مردود بان اجماع الفلاسفة عن
نظر عقلي وتعارض شبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما الشرعيات فالفرق
بين القاطع والظني فيها بين لا تشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى
من الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تستحيل الخطاء فيه والايراد بانه مستلزم
للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع مردود بان وجود هذا الاجماع الخاص مستلزم للامر
القطعي الدال على حجية مطلق الاجماع ولا يخفى ان الاجماع على القطع بتخطئة مخالف اجماع
جميع العلماء المشتمل على المعصوم ع لا يستلزم حجية الاجماع من حيث هو كما هو مرادهم بل من جهة
دخول الامام ع كما هو طريقة الامامية فلا ينفعهم ومع عدم الاشتمال او عدم العلم به فالاجماع
على القطع بالتخطئة مم الى غير ذلك من الادلة التي ليست تامة ولكنها لا تخ من تأييد
لمذهب الشيعة وحجة القول بان الاجماع حجة من حيث الكشف عن قول المعصوم ع لا من حيث
هو اجماع ضعفا تمسك به لا لحجيته من حيث الاسم كما مر وعدم دليل اخر يصح الاعتماد عليه
وكون الكشف موجبا للعلم بقول المعصوم المقتضي لكون انكار حجيته فسقا بل كفرا اعاذنا الله

عنه

[illegible] حجية الاجماع من حيث انه قول المعصوم ع [illegible]

عنه فان الرد على قوله رد على الله وهو شرك وبالجملة فالنزاع في امكان الكشف ووقوعه نزاع
موضوعي غير وجيه لما مر من خلافه فلا وجه لنفي حجية الاجماع من هذه الجهة مع ان ارادته
من ذلك خلاف الظ والنزاع في الحجية بعد تسليم الكشف كفر كما مر فالنزاع الصغروي
نقص وجهالة والنزاع الكبروي كفر وضلالة الحمد لله الذي هدينا لهذا وما كنا لنهتدي
لولا ان هدينا الله وحجة المنكرين للحجية امور الاول منها ما حكي التمسك به عن العامة من
قوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
لدلالتهما على ان المرجع هو الكتاب والسنة ورد بان كون الكتاب تبيانا لا ينافي كون غيره
ايض تبيانا وان المجمع عليه لا تنازع فيه اقول لا يخفى ان كون الكتاب تبيانا لكل شيء لا يستلزم كونه
لكل احد بل الواقع خلاف ذلك فان ايات الاحكام التي يمكن لنا استفادة بعض الاحكام منها
لا تفي بعشر من اعشار الفقه فيكون المراد كونه تبيانا لكل شيء للراسخين في العلم الذين
هم معادن التنزيل ومظاهر التاويل فالاجماع الكاشف عن قولهم طريق للوصول الى مطلوب الله
الذي استفادوه من الكتاب فالعمل بالاجماع في الحقيقة عمل بالكتاب بقول الرسول ولو فيما وقع التنازع
كما في غير الاجماع الوفاقي او فيما اذا غفل المخالف عن الاجماع وبهذا يظهر الجواب عن الاستدلال
بقوله تع ولن تقولوا على الله ما لا تعلمون لان العمل به عمل بالعلم ومنها ما حكي التمسك به عن القاصرين
من الخاصة من انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وقد عرفت جوابه ومنها
ما حكي عنهم ايض من ان المعصوم ع لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن
الاطلاع على رايه وقوله وجوابه ايض يظهر مما مر ومنها ما حكي عنهم ايض من وقوع الخلاف
في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته وفيه ان الظ ان احدا لا ينكر حجيته في الحقيقة بل يرجع النزاع
الى الكشف ونحوه مع ان المخالف لا يعتنى به بعد قيام الدليل القطعي على الحجية فان المتبع هو
الدليل كما لا يعتنى بالمخالف في اصول الدين والمذهب وساير العقليات بعد قيام الدليل بل قد
عرفت ان المخالف ان انكر الحجية بعد الكشف يكون كافرا خارجا عن الاسلام ومنها ما حكي
عنهم ايض من وجود المخالف في اكثر الاجماعات ورد بان وجود المخالف غير مانع من تحقق

تبيانا لكل شيء

الاجماع على طريقتنا اذا علم انه غير معصوم لكفاية العلم الاجمالي بان غير الخارجين المتفقين
فيهم الامام سيما على طريق الحدس بل على طريقه بعض العامة ايض لا يقدح خلاف النادر
مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تأخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم ينقل
بان كل اجماع محقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل
الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها
ظني مجهول للعوام والنظري ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند
بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين
الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب
ان الحرمة ح اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه
وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت
الحال بين ظهور زمان الحضور والغيبة فيتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى
الاشخاص اما يقيني واما ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان
وبالجملة فقد يحصل الحدس لبعض دون بعض وقد يتفق الخطاء في حدس بعض دون بعض
كما في العقليات فمع وجود المخالف ايض يجوز حصول العلم لبعض بالحدس وان امكن الاشتباه
في الحدس ولكن من له الحدس قاطع بالحكم ومع القطع لا بد من العمل بمقتضاه كما لا يخفى فالمسئلة
بحمد الله سبحانه واضحة مصباح في ان نص الشارع اذا ضبط يكون حديثا والا يكون
اجماعا قال شيخ المشايخ قدس سره اذا نص الشارع وظهر منه فاما ان يضبط نصه وينقل
للاخر فهو حديث بان يقول قال رسول الله صلعم مثلا او يقول فعل كذا فانه في حكم النص وكذا التقرير
وان لم يضبط نصه يعني لم ينقل للاخر بل الاخر يطلع على نصه من طريق اخر فهذا نسميه
اجماعا تفصيل ذلك ان الرسول صلعم كثيرا ما كان نصه على حكم او عبادة لم يضبط بان ينقل
للاخر بل بعد ما نص لامته تلقوه منه صلعم بالقبول وضبطوه في اذهانهم وشرعوا في العمل
في مقامات حاجاتهم وشاع وذاع بينهم وكانوا يقولون للاخر ان الحكم شرعا كذا من غير ان

يقولوا بعنوان الحديث والرواية لانه كان مسلما عندهم ومعلوميته عندهم مفروغا عنها
وكان عملهم بذلك ضروريا من غير حاجة الى كتب ما بانهم سمعوا جميعا او حصل لبعضهم العلم
بالتظافر والتسامع كما حصل بوجود مكة والبصرة ولا شك في انه ما كان بيد كل واحد منهم
دواة وقلم يكتب جميع ما يكتب جميع ما يسمع بل المدار كان على الحفظ في الاذهان والعمل بالاركان
والمعروفية والمعهودية بينهم كما هو الحال في كل مكان وزمان الى الان بالنسبة الى ضروريات
الدين والايمان فانه من جهة البداهة لا يكتب ولا يثبت الا ما ندر من جهة تقريب وداع
بالنسبة الى ذلك النادر ولذلك نرى فقهائنا المتقدمين والمتأخرين ما كتبوا جميع ضروريات
الدين والمذهب نعم تعرضوا لذكر نادر من جهة تقريب داع ومع ذلك ليس اعتماد الذاكر
اعتمادنا على ذكره ووجوده كعدمه ولا تفاوت بينه وبين ما لم يذكر بل العوام ايض يعرفون
مطمئنين ولذا لم يتحقق في مثله اجتهاد ولا تقليد ومنكره كافر ومما ينبه على ما ذكرنا ان امة الرسول
مع كثرتهم بحسب الاعصار والامصار لم يرو كلهم عنه صلعم بل لم يرو من كل الالف منهم الا واحد
وذلك الواحد ايض لم يرو جميع فقهه بل روى قليلا وكذا فقهائنا ومما يشير ايض تتبع الاحاديث
حيث يظهر منها ان الائمة ع حين ما القوا الى ما وحكما ما كانوا يستوعبون جميع احكام المسئلة
ثم ان البداهة ربما سرت من الطبقة الاولى الى الطبقة الثانية ومنها الى الثالثة وهكذا
الى ان وصل الينا وهذا في الغالب انما هو في الامور التي يعم بها البلوى واما غيرها فربما يصير
ايض بسبب دواعي وتقريبات كما ان الامور التي يعم بها البلوى ربما تصير خفية غير ظاهرة بسبب
الحوادث كمسح الرجل في الوضوء في زمان الائمة ع ونحو ذلك من القرود التي صار خفيا
بالنسبة الى الطبقة الثانية او الثالثة او الرابعة وهكذا الى امثال زماننا لكن بعد ملاحظة
حال الطبقة الذين كان الحكم ضروريا عندهم ربما يحصل القطع بحقية الحكم وكونه عن رئيسهم
كما نرى الان ان الخارج عن دين الاسلام اذا راى المسلمين متفقين في الصلوات الخمس والاذان
وغير ذلك وانه لا يتأمل احد منهم فيها بل اتفقوا كل الاتفاق يحصل له القطع بان هذه
الامور من رئيسهم وانها في دينهم كما انا اذا راينا الحنفية كلهم متفقة على طريقة والشافعية

كلهم على طريقة غير طريقة الحنفية نجزم بان كل واحد منهما عن رئيسهما فما ظنك باتفاق المسلمين او الفرقة المحقة بل اذا رأينا مقلدي مجتهد اتفقوا على طريقة وحكم امتازوا بهما عن غيرهم نجزم ان ذلك من مجتهدهم فما ظنك باتفاق جميع المسلمين او الفرقة المحقة الناجية وبالجملة فيحصل من انضمام فتاوى المجتهدين بعضها الى بعض الظن ويتقوى الى ان يصل الى حد العلم كما هو الشأن في الخبر المتواتر ويزيد الاجماع على الخبر المتواتر انا نرى الفقهاء مختلفين في الفهم والمذاق والمشرب في اصول الاحكام ونفس الاحكام او استنباطها وتأسيسها غاية الاختلاف ومع هذا كلهم متفقون على انه لا يجوز لمجتهد ان يقلد مجتهدا اخر ويوجبون على كل مجتهد بذل تمام جهده واستفراغ جميع وسعه ومراعاة شرائط الفهم والاجتهاد ويأمرونه ويحذرون بل التزموا تجدد النظر ولذا وقع من كل منهم اختلاف كثير في الفتوى فاذا كانوا مع هذه الحالة يتفقون فلا يبقى للتأمل مجال بل لا يتم مسئلة من اية او حديث الا بانضمام الاجماع والعلم بهذه الاجماعات لا يحصل الا بالوجدان لا بالحديث والاية على انه اذا جاز ان يحصل من اتفاق المسلمين او الشيعة العلم الى حد الضرورة فحصول العلم الذي لم يصل الى حد الضرورة بطريق اولى لان هذا العلم مقدم رتبة على العلم الضروري فتجويز حصول العلم البديهي من الاتفاق دون النظري فيه ما فيه وبالجملة فما يحصل من الاتفاق على درجات اعلاها البداهة للخواص والعوام ويسمى الضروري الدين او المذهب ويسمى بالاجماع ايض واوسطها العلم للخواص ويسمى بالاجماع وادناها الظن ويسمى بالشهرة وبالجملة لا نزاع بين الشيعة في كون الاجماع حجة بل لا يمكنهم النزاع لان الاجماع كاشف عن قول المعصوم ع فهو طريق الحجة كالخبر وطريق قطعي ولا نزاع بينهم ايض في وجوده والعلم به ومدار الشيعة من الكليني ومن تقدم عليه ومن تأخر عنه على العمل به في كتبهم الاستدلالية والاصولية والاخبارية والفقهية هذا خلاصة ما افاده قدس سره وهو جيد ولكن لا بد من الفرق بين ما يتلقاه الامة من الرسول والائمة ع ويقولون به لا من حيث الرواية وبين ما يعملون به من حيث الاستناد الى الشرع لا من حيث الرواية

فان الاجماع

فان الاجماع هو الاول لا الثاني بل الثاني يسمى بالشهرة كما سيأتي ان شاء الله تعالى مصباح في عدم جواز خرق الاجماع المركب والقول بالفصل واحداث قول زائد على ما اجمع عليه الامة اعلم ان الامة اذا احكموا بحكمين متضادين في موضوع واحد او موضوع كلي على وجه ظهر بسببه منهم حكمهم بنفي غير ذلك بمعنى عدم حكم اخر او عدم وجه اخر يسمى ذلك بالاجماع المركب لكونه اتفاقا في النفي على وجه التركيب من الخلاف في خصوص الحكم او الوجه والوفاق في نفي ما عدا ذلك ويظهر من بعض كون وجه التسمية هو التركيب من القولين واكثر وهو كما ترى مثلا اذا قال بعضهم باستحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة وقال بعضهم بحرمته يكون القول بوجوبه خرقا للاجماع المركب اذ ظهر منهم الاتفاق على نفيه ويصدق عليه احداث القول الزائد ايض واذا قال بعضهم ان وطي الدبر مطلقا موجب للغسل وقال بعضهم انه ليس موجبا مطلقا يكون القول بوجوبه في وطي دبر المرأة دون الرجل خرقا للاجماع المركب ويسمى ذلك قولا بالفصل ايض وقد يطلق القول بالفصل على تفصيل يكون فيما اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم ولم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين كما اذا قيل بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب ثم قال اخر بالقتل وعدم الصحة فانه قول بالفصل بين المسئلتين فظهر ان النسبة بين خرق الاجماع المركب والقول بالفصل عموم من وجه وبين احداث القول الزائد والاول عموم مطلق وبينه وبين الثاني تباين وان شيئا منها ليس بجائز عند حصول الكشف عن مخالفة المعصوم ع كما لا يخفى ولكن ينبغي التنبيه على امور الاول ان الاجماع المركب قد يكون مركبا من الوفاق والخلاف الواقعي كالمثال المذكور وقد يكون مركبا من الوفاق والخلاف الفرضي كما اذا اتفق الامة في افراد موضوع كلي او احواله على اتحاد الحكم وعدم الفصل بين الافراد او الاحوال وان لم يعلم منهم حكم بخصوصه ولكن دل الدليل اللفظي على ثبوت حكم من الاحكام لبعض الافراد او في بعض الاحوال كالطهورية لماء السماء المستفادة من الكتاب فانها اذا استفيدت منه يحكم بثبوتها لجميع افراد الماء حذرا من خرق الاجماع المركب بمعنى انه لو كان قائنا الطه

كما ان قائلا تجعل الوجه الكلي وكل من قال بها قال بها كذلك فالقول بها البعض الافراد دون بعض خرق للاجماع المركب قول بالفصل المنفي ويمكن ان يجعل هذا من باب الاجماع البسيط على اتحاد الحكم
دون نفسه كما يتوهم فيما اذا حكم الامة بحكم واحد كالنجاسة لابوال ما لا يوكل لحمه واتفقوا على عدم الفصل بين وجوب الغسل بالنسبة الى الثوب والبدن وامثالهما وعلى اتحاد الحكم ان هناك اجماعين
بسيطين لا اجماعا مركبا الثاني ان عدم القول بالفصل على قسمين الاول عدم ظهور القول بالفصل
الثاني ظهور عدم القول بالفصل وهو على قسمين الاول ظهور عدمه بعدم التعرض او بالتوقف
او بالتمهل للنظر او تجديده او نحو ذلك الثاني ظهور القول بعدم الفصل وهو على قسمين الاول
بالعدم من غير كشفه عن قول الحجة الثاني القول الكاشف عنه ولو بالكشف الظني وهذا هو
الحجة مطلقا وفي صورة كون الكشف قطعيا عند من لم يقل بحجية جميع الظنون ولو من باب
الظنون المخصوصة فلا بد من الملاحظة لئلا يشتبه الامر بتدليس النفس واغواء الشيطان
الثالث ان الامة ان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم
من فرق بينهما ايضا فان كان بين المسئلتين علاقة بان علم اتحاد طريق الحكم فيهما اجرى
مجرى المنصوص على عدم الفرق بينهما كما في بيت وبين مثاله من ورث الامة العمة ورث الخالة
ومنع احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي حكم ذوي الارحام المستفاد من قوله
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثلهما اذا كان زوج وابوين وامرأة وابوين من
من قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي
بعد فرضهما قال في الموضعين والقول المحكي عن ابن عباس ابن سيرين من اختيار الاول في
الزوج دون الزوجة وعن اخر العكس قول بالفصل وفي بيت لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق
ما جمعوا بينهما الا انه متأخر عن سائر الاجماعات لضعفه وقال الاستاد قدس سره لما كان
بناؤنا على الامر العقلي وهو حصول القطع بقول المعصوم ع وعدم جواز مخالفته ع يكون الحق
عندنا هو المنع اذا حصل العلم بعدم رضائه ع بالتفصيل وهو جيد وان لم يكن بينهما علاقة
ولم يعلم اتحاد الطريق فيه فالحق جواز الفرق لمن يعلم عملا بالاصل السالم

عن معارضة

عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان
يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال آخر والذي يأتي على مذهبنا عدم
الجواز لان الامام ع مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع قال في نهج
وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام ع عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع
اقول الحق هو الجواز الا اذا حصل العلم بعدم رضائه ع بالتفصيل وما حكي عن المانعين من الفصل
من انه رد للاجماع ضعيف جدا عند عدم حصول العلم بناء على ان حجية الاجماع ليس
من باب التعبد والعمل بالاية والحديث بل من باب الكشف عن قول الحجة ومن هنا يظهر ان
ما حكي عن ابن الحاجب ومن تبعه من ان القول الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كالقول
برد البكر التي وطئها المشتري فوجد بها عيبا مجانا مع انحصار القول في منع الوطي عن الرد
وفي جواز الرد مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا والاتفاق على عدم الرد
مجانا فلا يجوز والا فيجوز كالقول بالجواز فسخ النكاح ببعض العيوب الذي هو مخالف للقول
بجواز الفسخ بجميعها والقول بعدمه لشئ منها لانه وافق بعضهم في كل مسئلة على اطلاقه
ليس صحيحا على مذهبنا فانه اذا حصل العلم بعدم رضاء المعصوم ع بالتفصيل فلا يجوز مطلقا
والا فيجوز كذلك قال الاستاد قدس سره التحقيق ان القولين من حيث انهما قولان ليسا بحجتين
فلا يصح بمجرد تحققهما وعدم تحقق قول ثالث المنع عن احداث القول الثالث لانه اعم من الاجماع
المركب الموجب للقطع بكون احدهما قول المعصوم ع نعم اذا حصل القطع بذلك يكون ذلك
حجة فيكون احداث القول الثالث الموجب لمخالفة المعصوم ع ممنوعا وتفصيل ذلك انه اذا ثبت
من كلامهم عدم القول الثالث فلا يجوز احداثه لانه مخالفة لقول المعصوم ع ثم اما ان
يوجد دليل على تعيين احدهما ام لا فعلى الاول يجب العمل بالمتعين وعلى الثاني يكون مخيرا
بينهما بالتخيير البدوي الفقاهتي الذي لا يكون خرقا للاجماع المركب بل هو اخذ باحدهما نعم لو قلنا
بالتخيير الاجتهادي بمعنى الاباحة يكون خرقا للاجماع المركب وليس كذلك وان لم يثبت من كلامهم
عدم القول الثالث فاما ان يوجد دليل على احدهما او على الثالث ام لا فان وجد دليل على

لما ذكروه فيبقى قاعدة انه حجة بلا معارض لان عدم القول الثالث ليس قولا بالعدم بل هو اعم وان لم يوجد قول
دليل عليه فلا بد من الرجوع الى الاصل لان الحجة هو قول الله وامنائه ولم يتحقق العلم به لان
اهل العصر لا يلزم ان يكونوا موافقا له على مذهب المخطئة فيكون العلم بحكم الله تعم محجوبا
بالحجب الذي لا يمكن رفعه بوجه كالاحتياط ونحوه فلا بد من الحكم بعدم التكليف لان ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ولانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها اقول ما ذكره الاستاد
قدس سره جيد لكن فيما اذا كان الشك في التكليف في المكلف به الرابع ان الاجماع كما قال الاستاد
قدس سره ليس من الادلة الشرعية الكاشفة عن حكم الله بوم الصدور بل الكاشف انما هو الاجماع
البسيط والاجماع المركب مقتض لنفي القول الثالث والفصل فهو وان كان كاشفا عن حكم الله
المتعلق باحداث القول الثالث والفصل وهو التحريم الا انه ليس كاشفا عن حكم موضوع
المسئلة الذي يراد اثبات حكمه كالجهر بالبسملة مثلا فان المعلوم هو حرمة القول بالوجوب
مثلا واما بيان ان حكمه هل هو الاستحباب والحرمة فلا خامسها اذا اختلفت الامة على قولين
ولم يدل على احدهما دليل قطعي وظني يرجحه على الاخر ففيه اختلاف فقال في لم فان كانت احدى
الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى ثم حكى عن المحقق
في صورة عدم دليل قاطع مع احدهما انه حكى عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعن بعض
الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما وعن الشيخ تضعيف هذا القول بانه
يلزم اطراح قول الامام م وانما يبطل مثله قول الشيخ تمسكا بان الامامية اذا اختلفوا على قولين
فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع العمل بقول الاخرى فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم
فقال كلام المحقق هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله وقال الاستاد ذكره
وحكمه بان الحق في الطائفة الاخرى بان هذا مبني على انحصار طريق العلم بالاجماع في البرهان
كما هو طريقة القدماء واشاره صاحب لم واضرابه فان خروج معلوم النسب قادح في كلمة
الكل بناء على صحة ادعاء الكلية على وجه يشمل الامام ع بالنسبة الطائفة المعلومة
النسب فلا يتحقق تكرر الاوسط الموجب لانتاج المطلوب كما لا يخفى واما على مختارنا الشيخ ومختارنا

فلا اما على طريق الشيخ فلانه مبني على اتفاق جميع الامة وهو غير حاصل واما على مختارنا فلان
حصول الحدس بحكم الله من قول طائفة معلومة النسب ممكن وامكان عدم حصوله في طائفة
مجهولة النسب ايضا ان لم يحصل في المعلومة النسب فقال ما يكون ملخصه هذا اذا لم يتحقق العلم
باحدهما وعلم عدم قول غيرهما فان وجد دليل شرعي على تعيين احدهما نحكم بمقتضاه ولو
لكان ذلك الدليل مما لا يكون اعتباره اجماعيا كالشهرة عند القائل بحجيتها والا فيجب التوقف
اجتهادا لانه اما ان يكون احد القولين راجحا ولو بسبب ما لا يكون دليلا شرعيا كالقياس
ونحوه اولا وعلى الاول يجب الاخذ بالراجح لانه اوثق والاخذ بالاوثق لازم عقلا لمن توجه
اليه طريقان يكون احدهما في نظر السالك الراجح في الايصال الى المطلوب فانه لا محالة يختار الارجح
فان قلت ان العمل بالقياس ممنوع شرعا فكيف يصح اعتباره وجعله سببا للزوم الاخذ
بما هو الراجح بسببه قلت ما ثبت من الاجماع والاخبار عدم اعتباره في اثبات حكم الله
يوم الصدور وجعله دليلا شرعيا في مقام الحكم الاجتهادي واما اعتباره في مقام
العمل والفقاهة وجعله سببا لتعين احد الطرفين اللذين دار الامر بين احدهما
فلم يثبت كونه ممنوعا والبرهان العقلي المقتضي للاخذ بالراجح وعدم جواز ترجيح
المرجوح مما يقتضي اعتباره فيما نحن فيه بلا معارض قطعي يقتضي خلاف مقتضاه
ولولا البرهان القطعي الموجب لعدم اعتباره في الحكم الاجتهادي لقلنا باعتباره فيه
ايضا ولكن لما تحقق ذلك البرهان حكمنا بان الدليل العقلي المذكور مخصص بالتخصيص
الموضوعي بغير الظن القياسي بالنسبة الى الحكم الشرعي الاجتهادي وبقي ما عداه
داخلا تحت حكم ذلك الدليل ومن جملته الظن الحاصل من القياس في مقام العمل باحد
القولين وهكذا احد الحكمين اللذين يكونان مستفادين من الخبرين المتعارضين
المتساويين من جميع الوجوه الا من جهة موافقة احدهما للقياس دون الاخر فحيث
حكمنا بالتوقف في مقام الاجتهاد عملنا بمقتضى ما دل على عدم اعتبار القياس من الاجماع
والاخبار وحيث رجحنا في مقام العمل ما هو الموافق له عملنا بمقتضى الدليل العقلي الذي

لبيرله معارض بالنسبة الى هذا المقام وعلى الثانى اعنى ما لا يكون راجحا بوجه من الوجوه يرجع الى الاصول فان كان احدهما موافقا للاصل دون الاخر اخذ بما هو الموافق للاصل لتعين الاصل عند عدم تعين ما هو شرط فى وجوبه وان كان كل منهما موافقا للاصل بان يكون موافقة كل واحد من جهة غير جهة موافقة الاخر فهو محل اشكال مثاله ما اذا بلغ المال الى النصاب الاول وكان زائدا عنه ولكن لم يدر انه هل بلغ الى النصاب الثانى ايض فيكون الواجب اخراج ما هو الزائد عما يجب فى النصاب الاول ام لا فلا يجب الا ما يجب فى النصاب الاول فاصالة عدم وجوب الزائد تقتضى صحة القول بالعدم واصالة بقاء اشتغال الذمة الى ان يتحقق الفراغ اليقينى تقتضى القول بوجوب الزائد وهكذا تعارض الاصلين فى حال المتيمم الذى دخل فى الصلوة بتيممه ووجد الماء فى اثنائها فاصالة بقاء الاشتغال معارضة باصالة الصحة ولكن الاصل الاخير هنا لما كان واردا على الاصل الاول يعمل بمقتضاه والامثلة كثيرة وان لم يكن شئ منهما موافقا للاصل يلزم اطراح القولين والتوقف فى مقام الحكم الصغروى الحاصل فى مقام الاجتهاد لان القول من حيث هو قول ليس بحجة وما انعقد عليه الاجماع هو عدم القول الثالث او الفصل والقول بالاطراح ليس قولا بغيرها حتى يتوهم انه احداث قول ثالث لانه فى مقام الاجتهاد الذى يعترف فيه بالنسبة الى ما نحن فيه بعدم العلم واما مقام الفقاهة فحيث لم ينعقد دليل من الاجماع والكتاب والسنة والعقل على لزوم العمل باحدهما على التعيين يكون العمل على الاباحة من دون القول بها حتى يلزم احداث القول الثالث الممنوع ولا يجرى مثل هذا فى الخبرين المتعارضين لانهما مع انهما متعارضان متعاضدان على لزوم العمل وعدم جواز التمسك بالاباحة فيما اذا لم يكن احدهما مقتضيا لها من غير فرق بين المختار والمصطلح لاطلاق التساول لهما فمن رجح احدهما لزم العمل به ومن توقف لا بد له من التخيير البدوى الفقاهتى فى الاخذ باحدهما لكون الخبر دليلا فى نفسه فكل منهما حجة اقتضاء لزوم العمل بخلاف القول فانه ليس كك فلا مانع عن الاطراح وتوهم كون الاطراح

مستلزما

مستلزما للاطراح قول الامام ع لا وجه له فانه ان اريد من الاطراح الاطراح الاجتهادى فاللازم مسلم والتخيير الذى حكى عن الشيخ ايض كك بالنسبة الى مقام الاجتهاد للاتفاق على عدم التخيير الاجتهادى وان اريد الاطراح فى مقام الفقاهة فلا يخفى انه لا يلزم اطراح قول الامام ع لعدم كونه قوله لزوم العمل باحدهما لعدم الدليل عليه والمراد منه الاول وهكذا القول بالتخيير الفقاهتى ليس بمباحة لما حظره المعصوم ع وبالجملة فثمرة النزاع بين هذا القول والقول بالتخيير انما تظهر اذا لم يكن احد القولين هو القول بالاباحة والا فيختار المكلف القول بالاباحة لا محالة ويكون حاله كحال من قال بالاطراح اقول ان ما ذكر يصح انه لم يحصل من القولين القطع بانحصار الامر فى احدهما ونفى الاخر فان الرجوع الى الاصول والاطراح مما لا منع فيه والا فيكون الحال كحال من توجه اليه الخبران المتعارضان المتكافئان فيلزمه التخيير فيلزم التخيير البدوى الذى هو طريق عمل الجاهل بالحكم لا قول فى المسئلة يوجب طرح القولين او الحكم كل منهما ببطلان قول الاخر لا ينافيه كما فى تقليد احد المجتهدين المختلفين على وجه التخيير بل لاحدهما تجويز تقليد الاخر وان علم خطاءه فى المسئلة ان وجد اهل الاجتهاد فانه غير امضاء نفس الحكم والرضاء به فالمعتمد هو التخيير فى صورة والاطراح فى الاخرى وليس هذا احداثا للقول الزائد المنفى لنفى الثالث تذنيبات الاول انه هل يجوز الاتفاق بعد الاختلاف ام لا قال لهمة فى نه اختلفوا فمن اعتبر انقراض العصر فى الاجماع قطع بجوازه ومن لم يعتبره اختلفوا فمنهم من جوزه بشرط ان يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليل قاطع ومنهم من منع من ذلك مط وهو قول ابى بكر الصيرفى والحق الجواز لنا ان الحق لم يتعين فى احد القولين بعينه لعدم الاتفاق عليه وبعد الاتفاق يصير اجماعا يحرم مخالفته كالمبتدء قال المرتضى هذا على مذهبنا ظاهر لان المعتبر قول المعصوم فاذا فرض الاجماع على احد القولين فقد فرض دخول الامام فيه فيكون حقا انما الاشكال عند المخالفين لقولهم صحة الاجتهاد انتهى وحكى عن الشيخ انه قال ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف

لان ذلك يدل على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون واورد بانه لم لا يجوز ان يكون
التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد فيصح الاجماع بعد الاختلاف واستحسنه في لم وقال
الاستاد قدس سره الحق جوازه لان الاختلاف في القول والاتفاق على تخيير المتحير انما كان لعدم
ظهور الحق فبعد ظهوره وانكشافه لا بد من اختياره والعمل به وغاية ما يمكن ان يق
لتوجيه كلام الشيخ ان الامامية كلهم كانوا قائلين بجواز الاخذ بكل واحد من القولين
في الجملة فبالنسبة الى من حصل له الظن باحدهما بتعيينه وبالنسبة الى من تحير بالتخيير فبعد
الاتفاق على احد القولين يلزم مخالفة ذلك الاجماع البسيط لاقتضائه عدم جواز الاخذ
بكل منهما وتعين العمل باحدهما المعين ويرد عليه انه يشترط في التناقض اتحاد الموضوع
والموضوع هنا مختلف اذ حال عدم العلم بتعيين احدهما كان الحكم ما ذكر وبعد التعيين
صار شيئا آخر اقول كلام الاستاد قدس سره جيد والوجه واضح وما احتج به المانع من ان
الاجماع واقع بين الطائفتين على جواز الاخذ باي القولين كان اذا ادى الاجتهاد اليه
فلو اجمعوا على احدهما كان الاجماعان حقين فيكون المتاخر ناسخا للمتقدم لكن نسخ الاجماع
والنسخ به باطل وانه لو جاز ذلك لجاز ان ينص اهل عصر على قول وينص اهل العصر الثاني
على خلافه مردود بمنع الاجماع على الاخذ باي القولين كان لان احدهما لا بد ان يكون
خطاء وايضا الاجماع الاول كان في مقام الفقاهة بالنسبة الى المتحير والاجماع الثاني
يكون بالنسبة الى الحكم الواقعي فلا منافاة حتى يلزم النسخ مع احتمال كون التخيير مشروطا
بعدم الاتفاق فبعد الاتفاق ينتفي الشرط وبالفرق بين الاجماع عقيب الاجماع والاجماع
عقيب الاختلاف فالملازمة المذكورة ممنوعة الثاني انه هل يجوز اتفاق العصر الثاني
على احد القولين اللذين قال بهما على وجه الاختلاف اهل العصر الاول ام لا قال في ية
الحق ذلك مما انه يكون اجماعا يحرم مخالفته ويمتنع على المجتهد المصير الى القول الآخر
وهو قول المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقال ابو بكر الصيرفي من الشافعية
وابو الحسن الاشعري والجويني والغزالي وجماعة من الاصوليين بامتناعه لنا ان اجماعهم

ممكن للعلم

ممكن للعلم بعدم استحالة صدوره كل مجتهد الى ما صار اليه الآخر لظهور دليل عنده واذا
جاز ذلك للواحد جاز للجميع والعلم به ضروري واذا جاز وقوع الاجماع كان حجة لثبوت
المقتضي وهي ادلة الاجماع السالمة عن معارضة مانعية سبق الخلاف لتناول الادلة
حالة سبق الخلاف وعدمه ولانه اجماع حدث بعد ما لم يكن فيكون حجة كما اذا حدث
بعد تردد اهل الاجماع فيه قال الكاشف فساق الكلام الى ان ذكر حجة المخالف بقوله تع
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول الدالة على وجوب الرد الى كتاب الله عند
التنازع على وجه يشمل ما اذا حصل الاتفاق بعده ايضا وبلزوم تصادم الاجماعين
كما مر ونحو ذلك من الوجوه الواهية فاجاب بان التعلق بالاجماع رد الى الله تع
والى الرسول وبان الشرط وهو التنازع مفقود في العصر الثاني وبما مر اقول ما اختاره
العلامة هو المعتمد ووجهه يظهر من ملاحظة ما مر مضافا الى ما ذكره قدس سره
الثالث انه هل يجوز الاتفاق على ثالث بعد الاختلاف على قولين قال في ية الوجه
التفصيل وهو انهم ان نصوا على عدم الثالث لم يجز والا فالوجه الجواز اقول ذلك نظير
احداث القول الثالث في عدم الجواز عند حصول العلم بعدم رضاء المعصوم ع به وان لم ينصوا
والجواز عند عدمه وان نصوا فان الحجة هو قول الحجة الرابع انه هل يجوز تعاكس شطري
الاجماع بتعاكس الفريقين المختلفين في القولين ام لا قال في ية لا يجوز تعاكس الفريقين عند
اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن قوله الحق الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب
التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس
بقوله ع لا يجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس
الخطاء فان كان من عدل عن الخطاء يلزمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعدولها
عن الصواب الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين وربما
يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم لان اتيان كل واحد
من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الآخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء

فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله ع لا يزال طائفة من امتى
على الحق بناء على كون اسم كلمة لا يزال كلمة طائفة لا ضمير الشان انتهى اقول لا يخفى ان ذلك
انما يصح فيما اذا علم دخول المعصوم ع في احدى الطائفتين وعلم خروجه من البين
وكان التعاكس على الوجه الكلى بان لم يبق احد من الفريقين على قوله على وجه يحتمل كونه المعصوم ع
وعلم عدم كون القولين منه ع واما غير هذه الصورة فلا بل يصح التعاكس لعدم وجود
المانع كما لا يخفى واما الاستدلال بالحديث فلا يخفى ما فيه لظهور الاجتماع في اتحاد الزمان
ولكون نفى النفى اثباتا غير موجب لكون النكرة الواقعة في سياقه عامة مع ان العموم يستلزم
حقية كل الطوائف دائما وهو فاسد فظهر الحق بحمد الله سبحانه وله الحمد عليه مصباح
في حجية السيرة اعلم ان السيرة لغة عبارة عن الطريقة ففى مجمع البحرين بعد ذكر قوله تعالى
سنعيدها سيرتها الاولى هذه العبارة اى سنردها عصا كما كانت اولا من السيرة بالكسر
وهى الطريقة الى ان قال والسيرة الطريقة والجمع السير مثل سدرة وسدر والسيرة ايضا
الهيئة والحالة وكتاب السير جمع سيرة بمعنى الطريقة لان الاحكام المذكورة فيها متلقاة
من سير رسول الله ص في غزواته وفى الصحاح ايضا السيرة الطريقة وفى القاموس السيرة
والقاموس الميرة بالكسر جلب الطعام منه
بالكسر السنة والطريقة والهيئة والميرة واما بحسب الاصطلاح فهى عبارة عن طريقة العلماء
او المسلمين في امر من امور الدين بايجاده فعلا من افعالهم من حيث كونهم مكلفين على وجه
الانتساب الى شريعة سيد المرسلين فبين المعنيين عموم وخصوص مطلق فخرج الاجماع
الذى هو عبارة عن الاتفاق في القول لا الفعل وبالجملة فالسيرة ان كانت كاشفة ولو
بالكشف الظنى عن قول المعصوم او فعله او تقريره المعتبر كما اذا حصل العلم بان تلك الطريقة
كانت في زمان احد المعصومين وكان عالما بها ولم يكن ممنوعا عن المنع ولم يمنع تكون حجة
بلا ريب وشبهة لمثل ما مر في حجية الاجماع واما ان لم تكن كاشفة كما اذا لم تكن من جهة الانتساب
الى الاسلام والايمان او كانت ولكن لم تكشف عن كونها موافقة لرأى المعصوم ولو بالكشف الظنى
فلا تكون حجة اذ لا اعتبار بقول من عدا الله ورسوله والائمة فقول غيرهم او فعله ان كشف

عن قولهم

عن قولهم واعتقاد رسول الله والائمة يكون حجة والا فلا مصباح في حجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد مطلقا واذا لم يخبر الينا فلخلافه وعدمها فهيهنا مقامات الاول في حجية
الاجماع المنقول في الجملة على وجه المهملة في مقابل من ينكرها بالمرة على وجه السالبة
الكلية اعلم ان الاجماع الذى لم يتحقق عند المجتهد ولكن نقله وادعاه غيره على وجه
لم يبلغ الى القطع بالتواتر ونحوه اختلف في حجيته على قولين الاول انه حجة وهو مختار
به ولم ويبين والمحكى عن جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة وقال الاستاد تلد سره
الحق حجيته للدليل الدال على حجية الظن الشامل للظن الحاصل من الاخبار وبالاجماع ايضا
وهو المعتمد لما سيأتى من حجية المظنة الثانى المنع وهو المحكى عن جماعة من الحنفية
والغزالى من الشافعى احتج ذريه على الحجية بان خبر الواحد دليل شرعى يثبت به الاحكام
ويخصص به العمومات ويقيد المطلق فجاز ان يثبت به الاجماع كغيره من الاحكام وبان
الظن العمل به حاصل فيجب دفعا للضرر المظنون وبان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك
بمظنونه كمعلومه قياسا على السنة وبان نقل الظنى موجب للعمل فالقطع اولى وبقوله ع
نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر مفيد خل فيه الاجماع المنقول بخبر الواحد لكونه
ظاهرا ظنيا اقول في الكل نظر واحتج في نين على الحجية بانه خبر وخبر الواحد حجة قال
اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او
فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده ع على طريقة المشهور او على نقل اعتقاده
على الطريقة التى اخترناه وكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا ناشيا عن علم فهو نباء
وخبر واما الثانى فلما يجيئ في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد
كونه حديثا مصطلحا والثانى كونه خبرا لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية
النبأ واما اية النفر فهى ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به
انذار واما الاجماع الذى نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك
به دورى ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النباء الذى هو مدلول

الالتزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو المرام والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد
باب العلم وانحصار الطريق في الظن فدلالته عليه واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث
انه ظن لا ظن خاص انتهى والى مثل هذا الاستدلال اشار رحمه الله وقال السيد الاستاد وبناء على حجيته بعد التمسك
بعموم الدليل العقلي الدال على حجية الظن الشامل لما نحن فيه وكذا يمكن الاستدلال بالاية
النبأ لو تنزلنا وسلمنا دلالتها على اعتبار خبر العدل المفيد للظن وعدم انحصارها
في اعتبار ما يفيد العلم الذي يكون الاية ظاهرة في اعتباره خاصة بان قلنا باعتبار
ما هو الاقرب اليه وهو الظن فان هذا الخبر ايض مما يصدق عليه انه نبأ عدل فيدله
فيحكم بوجوب قبوله في مقابل من انكر دلالة مطلقا بمعنى ادعاء الايجاب الكلي فان قلت
ان النبأ مطلق والمطلق ينصرف الى افراده الشايعة لو كانت ولا شك ان الفرد الشايع
من النبأ هو النبأ عن المحسوسات واما النبأ عن المعلومات الحاصلة من غير طريق
الحواس كالوجدان فغير متبادر فلا يصح الاستدلال بالاية على جواز التمسك به قلت
اعتبار التبادر انما يصح اذا كان المناط هو الاسم على وجه السببية بان يكون النبأ
من حيث انه نبأ سببا للقبول وان لم يفد وصف العلم او الظن كالبينة والغراس ونحوهما
فانه لو كان لامناطها فرد متبادر حملا عليه واما اذا كان المناط هو افادة الوصف فلا بل الامر
دائر مدار حصوله وما نحن فيه من هذا القبيل للاجماع على عدم كون اعتباره من حيث السببية
والاسمية بل من حيث افادة وصف الظن ولدلالة التعليل المستفاد من قوله تعالى ان تصيبوا الاية
ايض على ذلك كما لا يخفى وبهذا يرد قول الاخباريين بكون الاخبار من قبيل الاسباب ع لا يكون
للتفرقة بين افراد النبأ المتفاوتة بسبب التبادر وعدمه وجه فان قلت فعلى هذا فما وجه
الفرق بين الظن الحاصل من فتوى الفقيه والظن الحاصل من الاجماع المنقول حيث اعتبر الثاني
دون الاول قلت اما على تقدير الاستدلال بالاية فلان الفتوى ليست نبأ موجبا لحصول
وصف الظن بل هي اعلام بمظنونية ما هو مستنبط عن بيان المعصوم ع بخلاف الاجماع المنقول
فانه نبأ عن قول المعصوم ع فكانه نقل بعينه قال قال المعصوم ع كذا فيكون داخلا في النبأ المامور

بقبوله على تقدير تمامية الاية والحاصل ان الاعتناء بالاجماع المنقول ليس من حيث ان مدعيه
حصل له العلم بقول المعصوم ع والحدس به لان علم احد وحدسه لا يكونان حجتين على غيره
بل انما هو من جهة كشفه عن سبب حصول وصف الظن الذي صار سببا لحصول العلم للمدعيه
واما على تقدير الاستدلال بالدليل العقلي فلان الاجماع على عدم اعتباره مخرج له من باب التخصيص
الموضوعي والا فهو ايض في جنس الظن الذي يقتضي الدليل العقلي اعتباره وليس من باب
تقليد مجتهد لاخر مثله لان التقليد انما هو اعتبار القول من حيث هو قول وهنا ليس كذلك
بل اعتباره من حيث افادته وصف الظن وكونه سببا لحصوله فيكون من باب تحصيل اسباب الظن
وبهذا يظهر الجواب عن النقض على منكري جواز التقليد للميت بانهم يعملون باقوال المتقين
في اللغات ونحوها بل في مسائل الدين ايض فلا بد من القول بجواز تقليدهم وذلك لانه
من باب تحصيل الاسباب للظن لا التقليد بالجملة فالحق قبول الاجماع المنقول سواء قلنا بصحة
كل واحد من الطرق الثابتة لمعرفة الاجماع كما هو المختار ام لا اما على الاول فواضح لان المدعي
للاجماع على اي مذهب كان يكون قوله معتبرا على المذهب هذا واما على الثاني فلان مدعي الاجماع ان
كان مذهبه ما يكون مقبولا عند الكل كمذهب القدماء والقائلين بطريقة البرهان فانه مقبول
عندنا معاشر القائلين بامكان حصول العلم بالاجماع بطريق الحدس ايض كما نقول بامكانه بطريق
البرهان وطريق الشيخ وعند الشيخ ايض فالامر واضح وان كان مذهبه مركبا من المقبول وغيره
كمذهب الشيخ ره عند من يقول بمقالة القدماء فانه يقول بطريقتهم مع شيء اخر وهو طريقة
اللطف كما مر فلان المدعي اذا اطلق لفظ الاجماع لا بد ان يكون مراده ما يكون مقبولا عند
الكل والا يلزم التدليس حيث انه ذكر لفظا ظاهرا في المقبول عند الكل لان امكان الطريق لا يقتضي
تساويه مع الاعلى فيلزم ان يذكر لفظا ظاهرا في الاعلى وكان مراده هو الادنى الذي لا يكون
مقبولا عند الكل مع عدم التنبيه عليه وهذا مناف لعدالة العادل نعم يظهر الثمرة في مقام
التعارض مع ما علم من الخارج انه من الاعلى وهكذا المذهب المختار فان القائل به عند ذكر
لفظ الاجماع بدون القيد لا بد ان يريد ما هو المقبول عند الكل فان قلت ما ذكرت انما يتم

اذا امكن حمل لفظ الاجماع على الاعلى بان لم يوجد مخالف فماذا نفعل فيما اذا كان المخالف موجودا
بل كثيرا قلت لا يخ اما ان يكون يعلم كون وجود المخالف بعد ادعاء الاجماع او يعلم كونه قبله
او لا يعلم شيء منهما وعلى الاول فلا اشكال على شيء من المذاهب كما لا يخفى وعلى الثاني
لا اشكال على طريقة القدماء حيث يمكن ان يكون المخالف معلوم النسب لان خروجه كما تم
لا يضر في الاجماع على طريقتهم وعلى الطريقة المختصة بالشيخ وان حصل الاشكال لكن احتمال رجوعه
ان كان معاصرا وعدم وجدانه ان كان سابقا يرفع الاشكال ويظهر الحال في الصورة الثالثة
بملاحظة ما ذكر وبهذا الوجه الذي ذكرنا يجاب عن الايراد الوارد على العاملين بجرح
الجارحين المختلفين في المذهب من حيث كون الجرح والتعديل من باب الشهادة او من باب
الخبر او من باب الظنون الاجتهادية ومن حيث كون العدالة ملكة او حسن الظاهر او ظهور
الاسلام مع عدم ظهور الفسق فانه اذا اطلق الجرح او التعديل ما هو المقبول عند الكل
من الحيثيتين المذكورتين افيد ما افاده قدس سره جيد وان كان في بعض مواضعه اشكال
من جهة منع لزوم التدليس بعد انتفاء الاصطلاح وبيانه بل ديدن اهل كل اصطلاح
التكلم باصطلاحه عند الاطلاق وبالجملة فالعمدة في الاستدلال على الحجية هو الدليل العقلي
المقتضي لاعتبار مطلق المظنة في الاحكام الشرعية من باب الجاء الضرورة كما سياتي فلا بد من ملاحظة
كون المسئلة اصولية او فروعية كما انه لا بد من ملاحظة الناقل حالا ومذهبا ونحو ذلك
مما له مدخل في حصول المظنة ولو من باب الغلبة كالعدالة لكون حصولها في غيرها على وجه
الندرة ففي صورة ارسال الناقل بالواسطة لمدعيه او جهل حاله او فسقه وعدم مبالاته
يحصل التزلزل فاطلاق القول بالحجية ليس كما ينبغي لانها ان كانت مستندة الى اية النبأ ونحوها
على تقدير تماميتها يعتبر العدالة دائما وان كانت مستندة الى الدليل العقلي تعتبر غالبا لبا الحصول
وصف الظن واما احتمال الخطأ في مدعي الاجماع فغير قادح كما في الاخبار العارضة لها الحوادث
من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب بحيث كان العمدة هو الدليل
العقلي هنا وفي الاخبار ايضا كما سياتي يكونان متساويين في الاقدام فلا بد من ملاحظة المقامات

في الترجيح

في الترجيح عند التعارض فربما يقدم الخبر على الاجماع المنقول بل الاجماعين المنقولين وربما
يعكس واحتج المنكر للحجية اولا بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد واجيب
بان كلام النبي ص اصل من اصول الدين وقد قبل فيه خبر الواحد فكلية اشتراط كون دليل الاصل
مقطوعا به ممنوعة والاولى ان يمنع الصغرى بان يقال ان الاجماع طريق الى معرفة احكام الدين
كالاخبار وليس اصلا وثانيا بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى
والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل وفيه انه لو تم
لتم فيما اذا كان المستند في حجية الاخبار هو الاية واما اذا كان المستند هو الدليل العقلي
كما هو الاصح فلا كما اشرنا اليه فانه اذا لم يكن فرق بين الظنون الا ما خرج بالدليل كالظن
القياسي وحصل من الاجماع المنقول ايضا الظن بل كان الظن المستفاد منه اقوى مما استفيد
من الخبر بل الاية تعين العمل به واما الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن فمخصوصة
بصورة امكان تحصيل العلم كما هو الحال في كل تكليف فيكون صورة عدم الامكان مسكوتا عنها
بالنظر اليها فيكون الدليل العقلي الدال على حجية الظن فيها سالمة عن معارضتها مع ان
الظني لا يقاوم القطعي فلو سلم المعارضة لا يتحقق المكافئة فلا بد من التخصيص من هذه
الجهة ايض ومن هذا يظهر وجه القول بحجية الاجماعات الظنية وعدمه كما سيأتي في الملازمة
والشهرة كما سيأتي واعتبار قاعدة الغلبة هذا في صورة عدم تعارض الاجماعات المنقولة
واضح واما في صورة التعارض فيكون الحال كالحال في اختلاف الاخبار وتعارض الاجماعات
ارباب العقول فيعمل بالراجح ان كان والا فيتوقف ويرجع الى الاصول الفقاهتية ان حصل العجز
بالمرة عن وجدان الادلة مضافا الى امكان كون سبب الاختلاف من جانب الشارع كما في
الاخبار من جهة صدور حكم من باب التقية وخلافه من باب بيان الواقع واما الايراد بان
بعضهم يعتمد على الاجماع الظني دون بعض فكيف يعتمد على الاجماع الذي يدعيه ففيه
ان مدعي الاجماع الظني ينصب قرينة على كونه كذلك حيث يكون ظنيا بان يقول الظاهر انه
اجماعي او ذلك اجماعي ظاهرا او لعله اجماعي او نحو ذلك فحيث يطلق يحمل على القطعي لذلك

يلزم التدليس المنافي للعدالة وكيف كان فالاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسامه من الصحيح
والضعيف ونحوهما واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح واما امكان التواتر فيه فقد
استشكل فيه بان التواتر لا يثبت الا في المحسوس والاجماع غير محسوس فانه تطابق آراء رؤساء
الدين على حكم واجيب بمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن اثبات غيره ايضا به فيمكن
حصول العلم بمسئلة علمية باجتماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل
على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء
والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطاء فكذا فيما نحن فيه
اذ نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطؤهم على الخطاء فيمكن حصول العلم باتفاق الكل بدعوى
جماعة كثيرة تحقق الاجماع ولو بسبب انضمام بعض القرائن وهذا هو المراد من الاجماع الثابت
بالتواتر كما اشرنا سابقا المقام الثاني انا اذا قلنا بحجية الاجماع المنقول فهل هو حجة مطلقا
وان علم باجتهاد الناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع او هو حجة فيما اذا لم يختر الناقل له خلاف
ذلك اشكال والتحقيق ان نقل الاجماع اما ان لا يسبقه مخالفة ولا يتعقبه او
يسبقه او يتعقبه او لا يعلم باحد الامرين مع العلم باصل المخالفة فههنا صور اربع الاولى
ان لا يسبقه ولا يتعقبه ذلك كما اذا ادعى الاجماع على وجوب امر وبقي على دعواه وهنا لا اشكال
في حجيته على القول بحجيته الثانية ان يسبقه ذلك كما اذا اختار اولا وجوب فعل ثم
ادعى الاجماع على خلافه والكلام هنا كالسابق كما لا يخفى الثالثة ان يتعقبه ذلك و
هنا لا يبعد دعوى عدم حجيته لعدم حصول الظن منه عادة ح وحجية الاجماع المنقول انما
هي باعتبار افادة الظن وتوهم كون ذلك مخرقا للاجماع المركب مدفوع بمنع دعوى ان كل من قال
بحجية الاجماع المنقول قال بحجيته مطلقا على وجه القول بعدم الفصل بحيث يكشف عن قول الرئيس
واما آية النبأ فلو سلم دلالتها على حجية الاجماع المنقول فانما تسلم فيما اذا حصل منه الظن
كما هو الفرد الغالب الذي تحمل عليه وتوهم استصحاب الحجية الثابتة قبل المخالفة في صورة
الفصل الطويل بين ادعائه ومخالفته مدفوع بان التمسك بالاستصحاب انما يتجه اذا ثبت

في حقنا

في حقنا حكم شرعي من جهته كما اذا ثبت وجوب فعل علينا من جهته ثم حصلت المخالفة
واما اذا لم يثبت كما اذا دل على وجوب فعل في الزمن المستقبل وحصلت المخالفة قبل مجيء زمانه
فلا لانه لم يثبت حكم ح في حقنا حتى يستصحب الآن بمعنى كونه حجة صالحة لاثبات الاحكام
الشرعية مطلقا ولو في زمن المستقبل فيجوز التمسك بالاستصحاب فتأمل الرابعة ان يتحقق
المخالفة من الناقل ولم يعلم بالتقدم والتأخر وهنا يشكل الحكم بالحجية لان شرطها عدم
تأخر المخالفة وهو مشكوك فيه فيلزم الشك في اصل الحجية اذ الشك في الشرط يستلزم
الشك في المشروط اللهم الا ان يستظهر التقدم باعتبار ان الغالب عدم حصول المخالفة
بعد دعوى الاجماع فتأمل اقول لما كان العمدة في اثبات حجية الاجماع المنقول هو الدليل العقلي
من باب حصول وصف الظن به كما اشرنا اليه يكون الامر دائرا مدار حصوله فحيث حصل ثبت
الحجية وحيث لم يحصل او حصل وانتفى لم يكن حجة ومما ذكرنا ظهر ان الاجماع المنقول لو
اعتضد بما يوجب حصول المظنة كالشهرة او الخبر الذي لا يكون بنفسه حجة يكون حجة وان
لم يكن في نفسه مفيدا لها او حجة المقام الثالث ان حاكي الاجماع لا بد له من ان يكون
عالما به باحدى الطرق المفيدة للعلم كما هو ظاهر الحكاية حذرا من التدليس وان كان
مظنونا له لا بد من بيانه ايضا لذلك كما اشرنا اليه فحيث لم يبين الظنية ولا الاسناد
الى دعوى الغير يحمل على وجدانه على سبيل العلم لئلا يلزم ما ينافي العدالة وتوهم عدم
الاعتداد بدعوى من يطلق لفظ الاجماع على المشهور من غير قرينة لا وجه له لعدم صدور
مثل ذلك عن العادل لا اعتبار بدعواه ولو صرح بارادة المعنى المصطلح الا نادرا كما قد
وغير العادل
قال الاستاد قدس سره وهكذا حال الرواية الا اذا علم من الخارج ثبوت الواسطة
كما في مراسيل الصدوق فانه يقول قال الصادق ع مثلا مع علمنا بانه لم يلقه ع فلا حاجة
الى ذكر الواسطة وكذا في امثاله فتكون كالمسانيد بل اولى منها خلافا للجمهور لاشعار
الاسناد الى المعصوم ع بحصول العلم بالصدور والمضمون معا كما يدل عليه ما ذكر في ابتداء
كتابه من انه لا يروي الا ما يحكم بصحته لان هذا الضمان يدل على ان كل ما يرويه فهو معلوم

الصدور والمضمون معًا الا ما علم من الخارج انه ليس كك بل هذه امر هذه الجنبة اولى من
اصل الروايات الكافي ايض لانه وان بالغ في تصحيحه حتى انه الفه في مدة عشرين سنة
وكتبه بيده لنسخا متعددة فرارًا عن وقوع الخطأ والغلط الا انه ما ضمن ان كلما برويه
هو ما يفتي به وان كان ظاهره ذلك ولكنه لا يعادل النص الذي صدر من الصدوق ولهذا
يعتني بروايات الفقيه اكثر من الاعتناء بروايات يب ونحوه ولكن ليس ما ذكر حجة
لنا لاحتمال الخطاء نعم يورث قوة المظنة التي هي المناط فتأمل مصباح وعدم الخلاف
وعدمها اعلم ان الاجماع كما مر هو الاتفاق الكاشف عن راي الامام فلو افتى جماعة من الاصحاب
بفتوى ولم يعلم لهم مخالف فعلم يحصل القطع بقول الامام ع فليس اجماعًا قطعًا خصوصًا
مع علم العين على بعض الطرق للجزم بعدم دخول الامام ع وهل هو حجة عند علم متمسك
ظاهر من حجة عقلية او نقلية ام لا وجهان نعم بينان على حجية مطلق الظن او بعض الظنون
وعن كرى ان الظاهر الحجية لان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم وانه لا يلزم
من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وضعفه في لم بان العدالة انما يؤمن معها تعمد
الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون وقال الاستاد قدس سره
للتوحجية عدم الخلاف عند حصول الظن سواء كان بسبب العلم بعدم الخلاف او عدم العلم
بالخلاف بعد التفحص الكامل لان الظن بعد انسداد باب العلم حجة واورد على صاحب
بان احتمال الخطاء يوجب القدح في حصول العلم لا في حصول الظن مضافًا الى ان العدالة اذا اقتضت
استناد الفتوى الى دليل ومع ذلك اذا لوحظ توافق العلماء مع كون ديدنهم في اكثر المسائل
هو الخلاف يحصل الظن القوي باصابتهم الحق نعم قد يحصل العلم بعدم اصابتهم من الخارج
وذلك لا يوجب عدم حصول الظن باصابتهم الحق فيما اذا لم يكن دليل على خلافه بل يكون الظن
حاصلا غالبًا حتى لو كان الدليل المذكور في كتبهم دليلا مخدوشًا يمكن حصول الظن بها
ايض لامكان الاستناد الى غيره اقول القول بالحجية في الجملة في مقابل السلب الكلي عند حصول المظنة
حتى كما مر اليه الاشارة بناء على حجية مطلق المظنة في الاحكام الشرعية في امثال زماننا كما

سيأتي ولكن ينبغي ان يعلم ان عدم الخلاف على قسمين الاول عدم ظهور الخلاف والثاني ظهور عدم
الخلاف فهو على قسمين الاول ما يكون بالتوقف او التمهل للنظر او نحو ذلك بالنسبة الى بعض
مع فتوى بعض اخر والثاني ما يكون على وجه المطابقة للموافقة في الفتوى على سبيل المظنة معه
وهذا وان امكن رجوعه الى الاجماع التضمني على وجه اللطف من جهة كون الموافقة من خصوص
العلماء الا ان ظهور الموافقة يشكل اجراء طريق اللطف فيه ولهذا يكون من نوع اخر وكيف
كان فالاخير هو الحجة عند حصول المظنة بحكم الله من جهته وكذا الاولان عنده ولكن حصولها
بهما لا يخ عن اشكال الا اذا كان المتوقف او نحوه قليلا لا يوجب التزلزل والعجب من صاحب لم انه
يستدل في مباحث الاخبار بما يدل على كفاية الظن مط عند انسداد باب العلم ومع ذلك
ذكر في هذا المقام ما يقتضي التوقف مع ان الظن الحاصل من عدم الخلاف ربما يكون اقوى مما
من كثير من الظنون الحاصلة من الاخبار سيما اذا كان القائل في غاية الكثرة مصباح في حجية
الشهرة وعدمها وما يتعلق بها فهيهنا ايض مقامات الاول ان الاصحاب اذا اختلفوا في مسئلة
فقهية على قولين فصاعدًا ولم يظهر على شيء منهما دليل وكان احدهما مشهورًا بمعنى انه مختار
معظمهم فهل هذه الشهرة تصلح لان تكون حجة على القول المشهور كخبر العدل او لا بل يجب
التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول الفقاهتية والقواعد العقلية اختلف الاصوليون
منا في الحجية وعدمها على قولين الاول ان الشهرة حجة شرعية كخبر الواحد وهو مختار الاستاد قدس سره
وفاقًا للمحكي عن مه في مواضع من لف والشهيد في كرى والفاضلين الخوانساريين وغيرهم
وقواه في بين الثاني انها ليست بحجة شرعية كالقياس وهو مختار بعض من عاصرناه من الشيوخ
كما حكي وفاقًا للمحكي عن ابن ادريس في السرائر ومه في هي والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة
وبحر العلوم في بعض تصنيفاته وظاهر الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي والمعتمد هو القول
الاول لان الدليل العقلي الدال على حجية مطلق الظن شامل للظن الحاصل من الشهرة ايض
كما سيأتي بل قال الاستاد قدس سره ان كثيرًا من الاحكام يثبت بما يجبر بالشهرة فلولا اعتبارها لزم
تعطيل الاكثر منها فاذا وجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه ولو كان ضعيف السند غير

صالح للحجية وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الجرايف لعدم تاثير الخبر وتقييده بعدم الفصل بين الصورتين فتأمل والقياس بالقياس الخارج بالدليل القطعي فاسد كما لا يخفى وقد يتمسك على ذلك بوجوه اخر منها قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة وفيه ان قوله لا ريب فيه يقتضي حمل الشهرة على الشياع القطعي المفيد للعلم فلا ينفع الحديث في اثبات المدعى وقد يعترض بضعف السند وفيه انه مجبور بقبول العلماء وباحتمال ارادة الحديث المشهور دون المشهور مط وفيه ما لا يخفى فان الاعتماد بعموم العلة لا عموم كلمة ما وبهذا يندفع ما يق ان الموصول لا يصح حمله على العموم والا يلزم اخراج اكثر افراده لان اكثر ما اشتهر بين الاصحاب لا يجب الاخذ به فلا بد من حمله على العهد ولا شك ان المعهود هو الخبر المشهور لا غير وكذا ما يق ان الموصول لا يمكن جعله عبارة عن مجموع الفتوى والخبر لاختلاف حكمهما لان الخبر توجب الاضمار لان الشهرة لا تضاف الى نفسه بل تضاف الى صفته فيكون التقدير اشتهر نقله ونحوه والفتوى لا توجب الاضمار اذ لا يق اشتهر الفتوى ولا يجوز اعتبار الاضمار بالنسبة الى الخبر وعدمه بالنسبة الى الفتوى فتعين ان يكون المراد احد الامرين ولا يمكن ان يكون المراد خصوص الفتوى لعدم الارتباط بمورد الرواية وعدم مطابقة الجواب والسؤال فيكون المراد هو الرواية وقد يعترض بان عموم الرواية على تقدير تسليمه معارض بعموم ما دل على منع العمل بالظن تعارض عموم من وجه والترجيح مع المانع لكثرته وقطعية سنده وموافقته للاصل مع ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة عند البعض ولا اقل من التوقف وفيه ان ظهور المانع في خصوص اصول الدين واختصاص المجوز في فروعه مما يقتضي دفع التعارض مع لزوم تقديم المجوز على المانع في بعض المواضع عند المعترض ايض كما في الخبر الظني المشهور المعارض بخبر اخر فالاولى الايراد بما اشرنا اليه ومنها ان وجوب العمل بظواهر الكتاب وبجملة من اخبار الاحاد كالصحيح والحسن والموثق ومرسل ابن ابي عمير يستلزم العمل بالشهرة بطريق اولى لان الظن الحاصل منها اقوى وتوهم كون التمسك بما ذكر من باب الاسباب الشرعية كيد المسلم لا من باب افادتها الظن مدفوع بان الظن من

القائلين

من القائلين بحجية ما ذكر ان المناط ذلك لا غير بل يمكن دعوى العلم بان كل من قال بحجية ما ل بان المناط ذلك لا غير وتوهم عدم فهم حجية ظن الشهرة ونحوها من الخطاب الدال على حجية خبر الواحد مدفوع بانه لو سلم لتم فيما اذا كان حجية القياس بالطريق الاولى مشروطة بدلالة اللفظ الدال على ثبوت الحكم في المقيس عليه على ثبوته في المقيس كما هو خيرة بعض واما على تقدير عدم اشتراط ذلك وكفاية كونه قياسا جليا كما هو خيرة اخر فلا وقد يعترض على اصل الدليل بان الفحوى المشار اليها معارضة بعموم ما دل على منع العمل بالقياس الذي يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة ولا دليل على الترجيح فيجب التوقف على انه يدعى ان الترجيح مع الاخير لشهرة القول بعدم حجية الشهرة وقطعية حرمة القياس على وجه الضرورة من المذهب دون وجوب العمل بخبر الواحد ولكن قد يمنع الترجيح ويحكم بالتخيير لا التوقف لان احد الدليلين دل على وجوب العمل والاخر على حرمته فيحكم بالتخيير ومعه يصح العمل بالشهرة وهو المط مضافا الى منع تحقق فرد للقياس يكون الظن الحاصل منه اقوى مما يحصل من الشهرة او مساويا له فتامل ومنها ان الشهرة الحاصلة من اتفاق جمع كثير من العلماء لو لم يكن حجة لزم مساواة العلماء مع الجهال واللازم باطل لقوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون خرج عنه فتوى العالم الواحد ونحوه فبقي ما عداه وفيه نظر ومنها ان فتوى المعظم اخبار العدول والفرق بين الفتوى والخبر اصطلاحي لا لغوي فيجب قبولها لعموم مفهوم قوله تع ان جاءكم فاسق الاية وفيه نظر ومنها عموم المنزلة في الحديث المشهور علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وفيه نظر ومنها ما حكي عن الشهيد التمسك به وهو ان عدالة القائلين بالحكم المشهور تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير دليل وان الظن القوي يحصل من الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى وضعفه في لم يتحو مامر وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ بمتابعته فرجعه الى الشيخ وفيه مضافا الى ما مر وانه اشعار بحجية الشهرة في الجملة مثل ما كان قبل الشيخ انه تفسيق للعلماء الاخيار كما لا يخفى اعاذنا الله عنه مع ان الواقع خلاف ما ادعاه لما ادعاه الاستاد قدس سره من ان ابن ادريس ممن نشأ بعد زمن الشيخ

وكان كثير الخلاف معه وان الموافقة ليست تقليدًا ولكن لا يخفى ان ما ذكره الشهيد ره لا يتم الا
بانضمام الدليل العقلى الذى اشرنا اليه فان قلت ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة
مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل قلت ان حجية الشهرة ليست
من حيث الاسم بل من حيث افادتها وصف الظن ولا ريب ان القائل بحجية الشهرة بعد ملاحظة الدليل
العقلى ونحوه يحصل له الرجحان بحجيته بل القطع بها فيكون عدم حجيتها مرجوحًا بل مقطوع العدم
وان كان مشهورًا فلا يعتبر بتلك الشهرة لعدم افادتها الظن الذى هو المناط ويعمل بالظنون
الحاصلة من الشهرة اينما وجدت والحاصل منها لا نفسها ولهذا لا يعمل القائل بحجية الشهرة
فى كثير من المواضع التى تحقق فيها الشهرة ولكن يحصل لها الوهن من جهة اخرى مع ان الدليل
على حجية الشهرة هو الدليل العقلى الذى لا يقاومه الدليل النقلى فضلا عن الشهرة وقد يجاب
عن تلك الشبهة بان الذى يقوله القائل هو حجية الشهرة فى مسائل الفروع والذى يلزم عدم
حجيته هو الشهرة فى المسئلة الاصولية وهى عدم حجية الشهرة ولا منافاة وحجة القول الثانى
امور منها ان الشهرة التى لم تبلغ حد القطع ظنية والاصل عدم حجية الظن وفيه ما لا يخفى
ومنها انها لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لثبوت الشهرة فى عدم حجية الشهرة وليس غيرها اولى بالاعتبار
منها واعتبارهما معًا تناقض وفى البعض ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها وفيه ما
اليه سابقًا من ان حجية الشهرة مشروطة بحصول الظن لا مطلقًا لانحصار الدليل على الحجية فى صورة
حصول الظن لا فاطلاق كلام القائلين بالحجية مصروف اليها ومنها ان العلماء حديثًا وقديمًا يطالبون
بادلة المشهور اصولًا وفروعًا ويتوقفون عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت
الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف لمقارنة الدليل ح للمدلول والمعلوم من حال الفقهاء
والاصوليين فى جميع الاعصار خلاف ذلك وفيه منع المطالبة عند العلم بالشهرة اذ لا يلزم
من علمنا علمهم ايض ولو سلم فلعله لوجود معارض اومثلها مع ان المتبع هو الدليل الذى اقيم
على نالاوفه دليل معتبر ومنها ان الشهرة لو كانت حجة عندهم لاعتمدوا عليها فى المسائل الشرعية
ولذكروها من جملة الادلة التى يتمسكون بها على حكم والتالى باطل فانا لم نجد منهم ذلك وعدد

بالمنع

ان المناط هو الظن مطلقا

بالمنع من الملازمة المذكورة خصوصًا مع ملاحظة عادتهم من عدم استقصائهم جميع ادلة المسئلة
مع انهم يشيرون اليها عند ذكر الاقوال ولا يجترون على مخالفتها غالبًا ومنها انهم منعوا
من كون الشهرة اجماعًا ولو كانت حجة لم يكن لهذا المنع فائدة وفيه ان الفائدة بيان عدم كونها
دليلًا قطعيًا معتبرًا عند الكل ليحصل الفرق بينها وبين الاجماع ونحوه ومنها ان المشهور
عدم حجية الشهرة ومن البين انهم لا يقولون الا عن تثبت وتحقيق وفيه انه لا اعتبار بذلك
سيما بعد وجود الدليل على خلافه مضافًا الى ان ابطال حجية الشهرة المحققة بالشهرة المحكية
لا وجه له اقول حاصل الكلام فى هذا المقام ان الشهرة على قسمين الاول الشهرة المجردة عن الرواية
الثانى الشهرة المقترنة بها والثانى على قسمين الاول الشهرة بحسب الرواية بنقلها فى اكثر
الاصول وكتب الاخبار الثانى الشهرة بحسب الفتوى والثانى على قسمين الاول الشهرة التمسكية
والاستنادية بان يفتى المشهور بمضمون الرواية تمسكًا بها واستنادًا عليها الثانى الشهرة
التطابقية بان يفتى المشهور بفتوى طابقت مضمون الرواية من غير استناد عليها وكل
واحد من الاقسام المذكورة على اقسام الاول الشهرة المطلقة الثانى الشهرة القديمة المتقدمة
الثالث الشهرة الجديدة العظيمة البالغة الى حد قريب من الاجماع من جهة شذوذ القائل
بخلافها ونحوه الثانى الشهرة الغالبة غير العظيمة وكل واحد منها على قسمين الاول الشهرة
القطعية الثانى الشهرة الظنية وكل واحد منها على قسمين الاول الشهرة الظنية وكل واحد منها
على قسمين الاول الشهرة الفروعية الثانى الشهرة الاصولية وكل واحد منها على قسمين الاول الشهرة
المحققة التى يطلع عليها المجتهد الثانى الشهرة المحكية التى ينقلها غيره بلا واسطة او
بواسطة مع عدالة الناقل والواسطة اوبدونها والمناط فى الحجية هو حصول الظن الذى يطمئن
به النفس على القول بحجية مطلق الظن فى الاحكام الشرعية ولو من باب الخبار المردودة او فى غيرها ايض
من باب اصالة حجية المظنة نعم يكون بعضها راجحًا كالشهرة المقترنة التمسكية المطلقة العظيمة
المحققة القطعية الفروعية ولكن الظاهر ان الشهرة المحكية باقسامها ليست مما يتمسك به احد
نعم هى عاضدة ومؤيدة وكيف كان فالقول بحجية الشهرة فى الجملة وكونها كخبر الواحد الذى يجوز

المتاخرة وكل واحد منهما على قسمين الاول الشهرة

تخصيص عموم الكتاب ونحوه به ويجري احكام التعارض والتعادل والترجيح سيما اذا حصل الظن
بعدم وجود المخالف بناء على عدم اشتراط وجود المخالف في صدق الشهرة بل تحقق الشهرة
التي لم يثبت كون الشهرة التي على عدم حجيته بل ذهب الى حجيتها بعض من انكر حجية الشهرة التي معها
وجود المخالف كما اختاره ابن الاستاد حاكيا عنه فيشترط ايضا اختياره في غاية القوة ولكن
الاحتياط بعدم رفع اليد عن الايات والاخبار عند عدم وهنها وكذا ساير الادلة المعتبرة
والاخذ بالاوثق عند عدمها مهما امكن لا ينبغي ان يترك اذ رب شهرة لا اصل لها فلا بد من
رعاية غاية الاحتياط والسلوك في مسلك النجاة المقام الثاني ان الشهرة على تقدير حجيتها
هل تعم الشهرة بين القدماء والمتاخرين ام تختص باحديهما الظاهر ما حكينا عن صاحب لم ا
الثاني ولكن العموم اقوى لعموم الدليل المذكور نعم اذا وقع التعارض بينهما ففي الترجيح اشكال
من قرب العهد ودقة النظر كما سيأتي في مبحث التعارض وحكي عن شيخ المشايخ انه قال الشهرة بين
القدماء اقوى لقرب العهد وان كان المتاخرون ادق نظرا وازيد ملاحظة المقام الثالث
ان الشهرة على تقدير عدم حجيتها هل هي جابرة ام لا وعلى هذا الاول هل الاعتضاد مخصوص
بالشهرة في الرواية او بالشهرة في الفتوى ام يعمهما وهل الشهرة في الفتوى مختصة بالشهرة بين القدماء
او المتاخرين او تعمهما وكيف كان فهل الاعتضاد بالشهرة يوجب حجية ما ليس بحجة بنفسه كالخبر
الضعيف المنجبر بالشهرة ام لا بل ينحصر فائدة الاعتضاد في الترجيح عند التعارض اوجه قال
بحر العلوم الشهرة اما في الرواية او في الفتوى والتأييد يحصل بكل منهما وربما خصه بعض بالاولى
متمسكا بظهورها من قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان قوله ما اشتهر
اعم مما اشتهر نقله او اشتهر حكمه ولان المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا
ريب في حصولها في الحديث المفتى به ولان الامر بالاخذ بما هو مشهور ليس تعبدا محضا بل للدلالة
الشهرة على القبول فاذا تحقق القبول كان احق بالاعتبار ولو تعارضت الشهرتان بان كان احد الخبرين
مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالظاهر ترجيح الثانية لان الظن فيها اقوى
بل ربح ذكري الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت عن الشهرة ظاهرا اذا علم اطلاعهم على المعارض

لان

لان عدولهم عنه ليس الا لاستنادهم الى ما هو اقوى منه قال وكذا لو عارضت الشهرة المستندة
الحديث ضعيف حديثا قويا بالا ان نسبة الفتوى الى الامام قد تعلم وان ضعف طريقه كما نعلم
مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية المتقين
مع فساد مذهبهم قلت ومن هنا يعلم ان ما دل على خلاف المشهور وكلما صح سنده وتعددت
طرقه واتضحت دلالته اشتد ضعفه الا اذا علم عدم ظفرهم به او غفلتهم عن دلالته
او عدولهم عنه بوجه ضعيف ولو شك في الاطلاع فوجهان من تعارض الاصل والظاهر
وللنظر في خصوصيات المواضع مجال واسع فلا تغفل ثم ان الشهرة جابرة مطلقة
كانت او مخصوصة بالقدماء او المتاخرين لوجود المقتضي وهو اجتماع الانظار وبعد الكثير
عن الخطاء ولو تعارضت الشهرتان ففي ترجيح احديهما وجهان من قرب عهد المتقدمين
ودقة نظر المتاخرين وكشف عدولهم عن الخلل في دليل الاولين وينقدح منهما التفصيل بترجيح
الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل ولو مع التركيب مع النقل وقد
يرجح الاولى باستقرار الترجيح بها فلا ينقض بالاخرى ويضعف بعدم استقرار المرجحات
كالادلة والمتاخر كاشف لا سبب فلا يلزم تغير الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق
واشهر القولين الى الشذوذ وتجدد الاستنباط بتلاحق الافكار ووجدان النص والمرجح في
في اصل ذاهب وروده عن امام بعد امام وظهور الخلل في مستند القول الاول وقد استشكل
القول في بعض ذلك بلزوم التكليف بما ليس في الاصول ولا في العقول ويمكن دفعه بان تجدد المدرك
كاشف عن وجود مدرك اخر سابق يقوم مقام اللاحق ويسد مسده وفقد السبب المخصوص
غير مضر لان الغرض الوصول الى المطلوب باي وجه كان ولك ان تمنع وجوب نصب الدليل الموصل فان
الحكمة ربما اقتضت الخفاء كما انها قد تقتضي الظهور وبطلان التصويب انما يقتضي ثبوت الحكم
الواقعي لا وجود الدليل الموصل اليه ولا فرق بين فقد الدليل في الاصول ووجوده مع عدم التمكن
منه والثاني محقق كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد التي تضيق عن الاحاطة بما في الاصول الثابتة
مع ظهور انتفاء البدل حال الاحتياج الى العمل وقد يلتزم في مثل ذلك تغير حكم الواقعي فان تكلف

المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي ولا اختلاف الاحكام باختلاف الظنون الاجتهادية
كما يدعيه القائلون بالتصويب قال الاستاد قدس سره ان الرواية الضعيفة المنجبرة بالشهرة حجة
لما يقتضي حجية الظن الشامل للظن الحاصل من المجموع وكذا المرسل المنجبر خلافا لبعض تمسكا بان
كلا منهما منفردا ليس بحجة فكذلك في حال الاجتماع اقول ما اختاره الاستاد قدس سره اقرب كما لا يخفى
على من تأمل فيما ذكرناه ولكن لا بد من ملاحظة الانجبار بانه ان كان بالشهرة في الرواية فيقتضي
الحجية بالنسبة الى كل مصداق من مدلول الرواية وان كان بالشهرة في الفتوى فيقتضي الحجية بقدر
الانجبار ان كليا فكليا وان جزئيا فجزئيا ولهذا نحكم بان قوله ع لا تطوع مع الفريضة معتبر
بالنسبة الى المنع عن النافلة مع الفريضة اليومية لاشتهار هذا المنع واما المنع عنها مع غيرها
كالزلزلة فلا لعدم الشهرة فظهر ان الحق حصول الانجبار والاعتضاد لكل من الشهرة في الرواية
والفتوى المتقدمة والمتأخرة في مقام الترجيح والحجية عند حصول الظن وعدم وجود المعارض
المكافئ او الاقوى لوجود المقتضي وهو الدليل العقلي وفقد المانع لظهور دفع ما توهم كونه مانعا
واما فتوى الفقيه الواحد والفقيهين مثلا ان حصل منها الظن فهي غير حجة للاتفاق على عدم
حجيتها كما ادعاه الاستاد قدس سره فتكون كالقياس وكيف كان فالاحتياط لا يترك عند الامكان

الباب الثاني في الكتاب وفيه مصابيح **مصباح** في تعريفه اعلم ان المحكي عن بعضهم ان الكتاب ما نقل
الينا بين دفتي المصحف من السبعة المشهورة نقلا متواترا واعترض بانه لا نعني بالكتاب سوى
القران المنزل على النبي ص على لسان جبرئيل ع وذلك مما لا يخرج حقيقة بتقدير عدم تواتره
وعلمنا بوجوده غير ماخوذ في حقيقته فلا يمكن اخذه في تحديده واورد بانه لا يريد اشتراط
النقل المتواتر في حقيقة القران بل يريد انه الذي نقل متواترا انه قران على سبيل التعريف الرسمي
وعن بعض انه القران المنزل احترازا بالقران عن ساير الكتب المنزلة كالتورية والانجيل فانها
وان كانت كتب الله تع الا انها ليست الكتاب المعهود لنا عند الاطلاق الذي يحتج به في شرعنا
على الاحكام الدينية وعن ما انزل من الوحي على النبي ص ما ليس بمتلو فانه ليس بكتاب معهود
وعن بعض انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقال بحر العلوم الكتاب هو القران والفرقان

العظيم

العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على مر الدهور والحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه تنزيل من لدن حكيم مجيد انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبيانا للعالمين
وانه الخطيب الآمر والواعظ الزاجر والحبل الموصول واحد الثقلين الذين خلفهما الرسول
اقول لا يخفى ان الكتاب كما يظهر من قوله ص اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي الحديث
ما تركه النبي وجمعه الوصي واعرض عنه الشقي واستودع عند القائم الباقي لا خصوص ما نقل
الينا نعم ذلك ايضا من الكتاب فلا وجه للتخصيص الواقع في التعريف الاول الا اذا قلنا ان المراد
تعريف الكتاب الذي يكون من الادلة الشرعية في امثال ازماننا من ازمنة الغيبة ويحتج به
الفقهاء على الاحكام الدينية فانه ليس الا المنقول الينا ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان المراد
التمسك بالكتاب المنزل على النبي ص مطلقا حتى لو وصل الينا اية من الايات المخزونة عند القائم
وظهر انها منها لتمسك بها ايضا من حيث انها من الكتاب وانما يكون التمسك الان مختصا
بالمنقول لانه لا بد في التمسك من الوصول ويشهد على ذلك ان السنة ايضا مما يتمسك به وليست
مختصة بما وصل الينا نعم ما وصل من السنة التي يتمسك بها ويكون حجة فلو وصل حديث
اخر يكون حجة ايضا واما ثانيا فلان اشتراط التواتر في المنقول يوجب عدم صحة التعريف
عند من يقول بحجية ما نقل احادا كما يحكى ان ابا حنيفة قال بحجية مصحف ابن مسعود
ونحوه مما يكون غير متواتر وبنى عليه وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين حيث نقل ابن
مسعود في مصحفه قوله فصيام ثلثة ايام متتابعات اللهم الا ان يقال ان هذا القول فاسد
اذ العادة تقتضي بالتواتر في تفاصيل مثله بناء على منع عدم بلوغ حفاظ القران في زمانه
حد التواتر فان المعجزة الدالة على صدقه ص لو لم تبلغ الى حد التواتر انقطعت معجزته
فلا تبقى هناك حجة على نبوته ص واما اختلاف المصاحف فكلما هو من الاحاد فليس
بقران وما هو متواتر فهو قران واما الاختلاف في البسملة فليس في كونها قرانا بل في وضعها
في اول كل سورة وانكار ابن مسعود للفاتحة والمعوذتين لم يكن في انزالها بل في اجرائها
مجرى القران في حكمه وفيه اشارة الى انه يكفي في ثبوت النبوة حصول القطع بالتواتر ونحوه بان

بينا ما ادعى النبوة واتى على حقيقة ادعائه ما كان خارقا للعادة واعجز به المنكرين واما ان
تلك المعجزة هذه او ذاك فلا حاجة اليه هذا بالنسبة الى ما بعد زمانها واما عند اظهارها
فالمشاهدة كانت كافية نعم الحكم بان غير المتواتر قران لا بد له من دليل وكيف كان فالاولى ان يعرف
الكتاب بكلام الله المنزل على نبينا للاعجاز ولو بسورة كما في الثالث لئلا يلزم التعريف بما ليس اصطلح
وليخرج ما عدا القران حتى الحديث القدسي على القول بان لفظه ايضا من الله تع ولكن ليس
للاعجاز ولئلا يتوجه خلل آخر مثل ما اشرنا اليه تذنيب قال مه في يه اتفق المسلمون على ان التسمية
بعض اية من سورة النمل واختلفوا في كونها اية من كل سورة في القران فنقل عن الشافعي قولان
واختلف اصحابه في حملهما فقال بعضهم ان القولين محمولان على انها هل هي من القران في اول كل
سورة حيث كتبت مع القران بخط القران ام لا وقال آخرون انهما محمولان على انها هل هي اية برأسها
في اول كل سورة او هي بعض اية من كل سورة اية وهو الاصح وذهب القاضي ابو بكر وجماعة
من الاصوليين الى انها ليست من القران في غير سورة النمل وحكم بخطاء من قال انها اية من القران
في غير سورة النمل من غير تكفير لعدم ورود النص القاطع بانكار ذلك وذهب الامامية اجمع
الى انها اية من كل سورة لنا انها منزلة على النبي ص مع اول كل سورة ولهذا قال ابن عباس
كان رسول الله ص لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى نزل جبرئيل ببسم الله الرحمن الرحيم
فيكون من القران حيث نزلت وايضا كانت تكتب بخط القران في اول كل سورة بامر النبي ص ولم
ينكر احد من الصحابة على كاتبها بخطه مع شدة تحرزهم وتحفظهم وصيانة القران عن الزيادة
والنقصان حتى انكروا على من اثبت اوائل السورة والتعشير والنقط وان لم تكن بخط القران
وذلك يقتضي اتفاقهم على انها من القران الى ان ذكر احتجاج المخالف بانها لو كانت من القران
الى ان ذكر لاظهره النبي ص وصار بيانا قاطعا للشك واجاب بانه لا خلاف في
كونها من القران وانما اختلف في وضعها اية في اوائل السور وهو لا يشترط فيه القطع الى ان قال
والحق ان نقول انها نقلت نقلا متواترا في اول كل سورة بخط القران من غير شك والتكرار لا يخرج
المكرر عن كونه قرانا ولا الشك فيه والا لزم الشك في مثل ويل يومئذ وفبأي واذا كان كذلك وجب الحكم بكونها

قرانا

قرانا كغيرها من الآيات اقول يكفينا في كونها من القران وكونها جزء من كل سورة صدرت بها اجماع
الامامية على ما مر ويظهر الثمرة في جواز الاكتفاء بها في صلوة الآيات قبل الركوع الاول
في صورة تبعيض السورة وعدمه ونحو ذلك ولكن الاحتياط في موضعه مما لا ينبغي ان يترك

مصباح في تواتر القراءات قد علمت ان القراء سبعة منهم مشهورون وهم نافع
بن عبد الرحمن المدني قرء على ابي جعفر وعبد الله بن كثير المكي قرء على مجاهد وهو قرء على ابن
عباس وعاصم بن ابي النجود الكوفي قرء على ابي عبد الرحمن وهو قرء على امير المؤمنين ع
وحمزة بن حبيب قرء على الصادق ع والكسائي علي بن حمزة قرء على حمزة وابو عمرو بن العلاء
البصري وعبد الله بن عامر شامي قرء على المغيرة القاري على عثمان بن عفان وقد يزاد
ثلثة اخر وهم يعقوب وخلف وابو جعفر تلك عشرة كاملة واختلف العلماء في ان القراءات
السبع المحكية عن هؤلاء السبعة هل هي متواترة ام لا على اقوال الاول انها متواترة مط
وان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله الطاهرين وهو
مختار مه في يه وقد حكى عنه في هى وكره ونهاية الاحكام وعن ابن فهد في الموجز والمحقق
الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في ض والمقاصد العلية والمحدث الحر العاملي في كل
بل عن بعض انه اشتهر بين العلماء والفقهاء وقد يقال ان معظم المجتهدين من اصحابنا حكموا
بتواتر القراءات السبع وان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين وقد يدعى
اصحابنا المتأخرون تواتر السبع الثاني ان القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة
كالمد واللين وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها وذلك لا يجب تواتره وغير متواتر ومنها
ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك وهذا متواتر وهو المحكي عن الفاضل البهائي في الزبدة
والحاجبي في المختصر والعضدي في شرحه الثالث انها ليست بمتواترة مط ولو كانت من
جوهر اللفظ وهو المحكي عن الشيخ في التبيان وابن طاوس والرازي والزمخشري ونجم
الائمة في ح الكافية وجمال الدين الخوانساري والسيد نعمة الله الجزائري والشيخ يوسف
البحريني والسيد صدر الدين وشيخ المشايخ والسيد الاستاد قدس سره حجة القول الاول وجوه

منها ما ذكره متفرقة وهو انها لو لم تكن متواترة لخرج بعض القران عن كونه متواترا كمالك
وملك واشباههما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما وردا عن القراء
السبعة وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الاخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب
او لا يكون شيء منهما بمتواتر وهو باطل والا لخرج عن كونه قرانا هذا خلف واورد عليه
بان دليل وجوب تواتر القراءات وهو توفر الدواعي على نقله لو تم انما يدل على وجوب
تواتره الى زمان الجمع واما بعده فالظاهر انهم اكتفوا فيه بتكثر نسخ هذا الكتاب الذي جمع بحيث
يصير متواترا في كل زمان واستغنوا عن جعل اصل القران المنزل متواترا بالحفظ من خارج
كيف ولم يقع التواتر في كثير من ابعاض القران الا بهذا الوجه وهو وجوده في هذا
الكتاب المتواتر ذلك الكتاب على ذلك الوجه لا يعلم الا بتواتر احد القراءات لا بعينه لا بخصو بعينها ص
بعضها لا جميعها فالظاهر انه لا بد في اثبات تواترها من التفحص والتفتيش في نقلها ورواتها
فان ظهر بلوغهم الى حد التواتر فهو متواتر والا فلا اقول يرد على الدليل المذكور مضافا
الى ما ذكروا ان اثبات للتواتر بالترجيح والاجتهاد مع انه امر وجداني فلعل بعض القراءات
بلغ الى حد التواتر دون بعض كالاخبار التي لا يحكم بتواتر كلها بل يحكم بتواتر بعضها
ان ثبت فالظاهر تواتر القران من حيث هو بمجموع القران ومجموع السور ومجموع الايات واما
مجموع الكلمات والحروف والهيئات فلا كيف والحال ان قراءة كل قارئ عنه ليست متواترة
على وجه العموم فضلا عن التواتر بالنسبة الى النبي ويشهد على ذلك الرجوع الى المصاحف
التي رسم فيها طرق القراء فقد روي عن عاصم مرة برواية حفص كفوا بالواو واخرى
برواية بكر كفؤا بالهمزة وكذا في قوله تعالى ويخلد فيه مهانا باشباع كسرة الهاء في فيه على وجه
يتولد منه الياء وبدونه ومثل ذلك قراءة يطهرن بالتشديد والتخفيف الموجبين لاختلاف
الحكم المتعلق اتفاقا بالاتفاق فالامامية الى غير ذلك من الاختلافات التي تعلم بعد الرجوع الى كتب
التجويد ونحوها ومنها دعوى الاجماع على التواتر في جملة من العبارات وفيه اولا انه خلاف الوجدان
من جهة وجود الخلاف المانع وعدم حصول التواتر كلية كما بينا وثانيا المعارضة بما حكي

عن الشيخ

و تواتره

عن الشيخ انه قال في التبيان ان المعروف من مذهب الامامية والمذكور في اخبارهم ورواياتهم
ان القران نزل بحرف واحد على نبي واحد مضافا الى احتمال كون مراد مدعي الاجماع جواز
القراءة بكل من السبع او انحصار التواتر فيها لا ان كلها متواتر مع ان الاجماع المنقول لا يفيد
الا الظن بالتواتر فلا يمكن الحكم القطعي به ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نزل القران
على سبعة احرف كلها شاف واف فان المراد من الاحرف القراءات وفيه اولا انه خبر واحد
قاصر سندا وثانيا ان حمل الاحرف على القراءات مما لا دليل عليه بعدم كونه حقيقة فيه وعدم وجود
القرينة المعينة فلعل المراد سبع لغات مما لا يغير حكما في تحليل ولا تحريم مثل هلم واقبل وتعال كلغة قريش وهذيل وهوازن واليمن والحجاز وتميم وربيعة منه
كما عن ابن الاثير او سبع اقسام من الوعد والوعيد والامر والنهي والجدل والقصص والمثل
او الزجر والامر والحلال والحرام والمحكم والمتشابه والامثال كما عن النبي انه صلى الله عليه وآله ذكرها بعد
ذكر الاحرف الى غير ذلك من الاحتمالات ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال نزل من الله ان الله يامرك
ان تقرء القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرء القران
على سبعة احرف وفيه مضافا الى قصور السند والدلالة انه معارض بما روي عن الفضل بن
يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا
اعداء الله ولكن نزل على حرف واحد من عند الواحد ولا يخفى دلالته على كون ما ذكر طريقة
العامة فيلزم اخذ خلافه فان الرشد في خلافهم ومثل ذلك ما روي عن ابي جعفر عليه السلام قال ان
القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ومنها ان القراءات
السبع لو لم تكن متواترة ومن القران المنزل لوجب ان يعلم عدم كونها منه بالتواتر
لتوفر الدواعي على تميز القران من غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه النقض بالاخبار
والحل بما اشرنا اليه ويتجه القول على لزوم التواتر فيما هو في جوهر اللفظ الوجه الاخير
الذي بينا ضعفه وعلى عدم التواتر فيما هو من قبيل الهيئات ان القران هو الكلام والكلام صفات
الالفاظ وهيئاتها ليست كلاما واورد عليه بان الجوهر جزء مادي للقران والهيئة جزء
صوري له فاذا ثبت لزوم التواتر في القران لزم تواترهما معا والا فلا كك والاعتراض

بانّ توفر الدواعى على النقل للتحدى واستفادة الاحكام لا يقتضى الا وجوب تواتر المادة والهيئة التى تختلف باختلافها المعنى والفصاحة والبلاغة واما ما لا مدخل له فى ذلك كالمدّ واللين ونحو ذلك فلا حاجة الى تواتره بل يكفى فيه الحوالة الى ما هو دأب العرب فى كلامهم ومحاوراتهم محدوش بانّ توفر الدواعى اما ان يقتضى النقل بجميع خصوصيات القران متواترا او لا وعلى الاول يجب تواتر المادة والهيئة معًا وعلى الثانى لا يجب تواتر خصوصيات جوهر اللفظ فانه ربما لم يتفاوت الحال فى التحدى واستنباط الاحكام باختلافها ومثل ما يختلف باختلاف الحركات والسكنات ايضا فتم وجه القول الثالث امور منها انه ورد فى الخبر الذى عدّ صحيحًا الصحيح عن الفضل بن يسار قال قلت لابى عبد الله ع انّ الناس يقولون نزل القران على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد ويؤيده خبر زرارة عن ابى جعفر ع قال انّ القران واحد نزل عند الواحد ولكن الاختلاف يجيئ من قبل الرواة ومنها ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرء حفص وعاصم كذا وفى قراءة على بن ابى طالب ع واهل البيت كذا بل ربما قالوا وفى قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور فى قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين فيجعلون قراءة المشهور قسيمة لقراءة المعصومين فكيف يكون قراءة المشهور متواترة على وجه يكون حجة على الناس ومنها انّ القراءات السبع من احاد المخالفين استبدوا بارائهم وان استندوا بعض قراءتهم الى النبى ص احيانا او وقع الاختلاف فى النقط والاعراب والادغام والامالة ونحو ذلك من جهة كون المصحف البالغ اليهم خاليا عن جميع ذلك كما هو الحال فى المصاحف المنسوب كتابتها الى مولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين وان حكى انّ ابا الاسود اعرب مصحفا واحدا فى خلافة معاوية وكون مذهبهم فى اللغة والعربية مختلفا مع انّ هؤلاء السبعة ما كانوا فى زمان الصحابة فكيف يعتبر بقولهم ومنها انّ التواتر المدعى ان ثبت انما هو بطريق العامة الذين هم النقلة لتلك القراءات وثبوت الاحكام الشرعية بنقلهم وان ادعوا تواتره لا يخفى ما فيه ومنها انّ تواتر الكل يقتضى كون من اختار البعض ورد الاخر فاسقا ومنها انّ تواتر الكل يقتضى جواز ترك البسملة فى الصلوة من السورة

لكونه

لكونه مذهب بعض السبعة وهو باطل بالبديهة عند الشيعة على القول بوجوبها ومنها انّ الذين يستند اليهم القراءة سبعة والتواتر لا يحصل بالسبعة فضلا فيما اختلفوا فيه فتأمل وقال فى بيّن تواتر القران فى الجملة ووجوب العمل بما فى ايدينا اليوم مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره كعدم بعض المعجزات الاخر ثم ذكر بعض الاخبار الدالة على وقوع التحريف والزيادة والنقصان فى القران مثل ما روى عن الصادق ع فى قوله تع كنتم امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اى الائمة من اهل البيت ع ومما روى انّ اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فى على فان لم تفعل فما بلغت رسالته ويحكى حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحى فلولا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذى صار من اعظم المطاعن عليه ثم اجاب عن الاستدلال على عدم التحريف بقوله تع انا نحن الذكر وانا له لحافظون بانه يكفى كونه محفوظا عند الائمة ع فى حفظ اصل القران وبلزوم فتح باب الكلام على اعجاز القران واستنباط الاحكام منه ببقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط الاعجاز وعدم ظهور وقوع التحريف فى ايات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام والظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير فى الكتاب يوجب تغيير الحكم فتأمل وقد يقال ان التحقيق انه لم يظهر دليل قاطع على احد الاقوال فى المسئلة نعم يمكن استظهار القول الاول للاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بين الخاصة والعامة المؤيدة بالمروى المتقدم اليه الاشارة اقول لا يخفى ما فيه من جهة استناد التواتر الذى هو من الامور الوجدانية الى الدليل الظنى الاجتهادى مضافا الى الاختلاف المانع عن حصول العلم بالاجماع كما بيّنا مع انّ تواتر جميعها يقتضى كون الاحكام المختلفة المستفادة من القراءات المختلفة كلها واقعية فيلزم عدم كون حكم الله الواقعى واحدا وهو خلاف مذهبنا فالحق انّ جميعها ليس بمتواتر نعم اكثرها قطعى كقوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وامثال ذلك ولزوم العمل بغير القطعى يكون على وفق لزوم العمل باخبار الاحاد

ربنحو ما من الادلة الظنية مع ان القطعيات منها ايضا ظنية بحسب الدلالة التي هي المناط في
العمل وينبغي التنبيه على امور منها انه يتفرع على كون القراءات كلها متواترة جواز
استفادة الاحكام الشرعية من جميعها ووجوب الاجتناب عن مس كل منها اصالة عند
تحقق الحدث ولزوم الجمع بين كلها عند تعارضها كما يؤ انه مستفاد من المعتبر وهى
وض ولك رجمع الفائدة بخلاف ما اذا لم يثبت تواترها ومنها انه يجوز القراءة بكل منها لو كانت
واجبة كما في الصلوة كما حكى عن التبيان ومجمع البحرين والبيان وهى وكرة والتحرير ونهاية الاحكام
والموجز وغيرها ولا فرق ظاهرا بين القول بتواترها وعدمه اما على الاول فواضح واما
على القول بالعدم فلظهور اتفاق الاصحاب بل المسلمين عليه مضافا الى الاجماع المنقول
عن مجمع البيان والتبيان والبحار وعلم الخلاف المحكى ادعاؤه عن الذخيرة ولزوم العسر
بتكرر القراءات بل الصلوات لاجل الاختلاف في مثل مالك وملك وخبر سالم بن ابي سلمة
قال قرء رجل عند ابي عبد الله ع وانا اسمع حروفا من القران ليس على ما يقرء الناس فقال
ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم الى غير ذلك
ولكن اشهر القراءات قراءة العاصم وعن مه في المنتهى انه قال واحب القراءات الى قراءة العاصم
من طريق ابي بكر بن عياش وقراءة ابي عمرو بن العلاء ومنها انه اختلف في جواز الاكتفاء بقراءة
الثلثة الاخيرة وهم كمال العشرة فعن نهاية الاحكام وكرى وس والجعفرية وجامع المقاصد
وض والمقاصد العلية جواز القراءة بها كالقراءة السبعة بل عن ض وغيره دعوى كونه مشهورا
بين المتأخرين تمسكا بتواترها ولو على وجه النقل فيكون كالاجماع المنقول وعن مجمع الفائدة
والسيد الاستاد قدس سره وغيرهما المنع تمسكا بعدم العلم بكونها قرانا وعدم حصول البراءة
اليقينية بها وعن بعض المنع في الصلوة دون غيرها واسد الاقوال قول السيد وكم له من شاهد
مؤيد لاصالة عدم الرخصة الموجبة لجواز النسبة الى الشرع واولى منها في المنع القراءة الشاذة
كما حكى عن جماعة كثيرة وقال بحر العلوم والمعتبر في الحجية ما تواتر اصلا وقراءة ويجب الجمع بين القراءات
كما يجمع بين الايات ولا عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار الاحاد ويضعف بخروجها عن القران

لان

لان من شرطه التواتر بخلاف الخبر ومنسوخ التلاوة حجة مع القطع بها لانه من كلام الله ومن القران
باعتبار ما كان وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ وجازمية للمحدث والمنقول منه لا يبلغ
حد القطع فيهون الخطب في هذا الفرع وحكى عن المقاصد العلية القول بان انحصار القراءات
في السبع والعشر امر حادث غير معروف في الصدر السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا
من الالتباس فتأمل **مصباح** في ترجيح القراء او النحاة عند التعارض في مثل الادغام اعلم
ان ظاهر الكلام المحكى عن الحاجبي ترجيح القراء حيث قال بعد الاشارة الى الخلاف الواقع
بينهم الاولى الرد على النحويين في منع الجواز وليس قولهم بحجة الا عند الاجماع ومن القراء
جماعة من النحويين فلا يكون اجماعهم مع مخالفة القراء حجة ثم لو قلنا ان القراء ليس فيهم
نحوي فانهم ناقلون لهذه اللغة وهم يشاركون النحويين في نقل اللغة فلا يكون اجماع النحويين
حجة دونهم واذا ثبت ذلك كان المصير الى قول القراء اولى لانهم ناقلون عمن ثبتت عصمته
عن الغلط في مثله ولان القراءة ثبتت تواترا وما نقله النحوي احاد ثم اعلم لو سلم ان مثل
ذلك ليس بمتواتر فالقراء اعدل واكثر فكان الرجوع اليهم اولى انتهى اقول هذا جيد لان
سيرة العلماء بل المسلمين في الاعصار والامصار مضافا الى دلالة بعض الاخبار كما مر على
اعتبار طريقة القراء واما النحويون فلا يطلع على طريقتهم الا القليلون ولكن الجمع مهما امكن
اولى واحوط **مصباح** في حجية محكمات الكتاب اعلم انا بينا في صدر الكتاب ما يكفي في
هذا الباب ولكن نزيده هنا بيانا للتاكيد جريا على طريقة بعض الاصحاب فنقول بعون الله
الوهاب ان ايات الكتاب منها محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والمحكمات سواء
كانت نصوصا او ظاهرة يكون حجة قال بحر العلوم وهو محكم ومتشابه والمحكم منه حجة بنفسه
وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قرناء التنزيل وعلماء التاويل والعلم اليقيني
بجميع القران محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه مختص بهم وبذلك كان بيانا لكل شيء وشفاء
من كل جهل وغي وعليه تنزل الروايات المتضمنة باختصاص علمه بهم ووجوب الرجوع
في تفسيره اليهم واما الخبر المشتهر لا يجوز تفسير القران الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير

المشكل وبيان المعضل لا تفسير جميع القرآن وإلا لزم قصره على المتشابه أو احتياج المحكم منه وهو
المبيّن بنفسه إلى البيان وكلا الأمرين معلوم البطلان وقد أطبق جماهير العلماء من جميع
الفرق من عهد النبي ص إلى يومنا هذا على الرجوع إلى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته
في أصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم المتشعبة والفنون المتنوعة من غير نكير
ولا توقف على ورود تفسير بل أوجبوا عرض غيره عليه كما ورد به الأمر في الأخبار المتكاثرة
والنصوص المتواترة وفي الحديث لكل حق حقيقة ولكل صواب نور فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه والذي يلزم الفقيه تفسير معرفة آيات الأحكام
المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وأفردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم
المشهورة كفقه القرآن وكنز العرفان وزبدة البيان ومسالك الأفهام وغيرها من
الكتب الموضوعة في هذا الشأن والمشهور أنها نحو من خمسمائة آية وقيل إنها أقل وقيل
أكثر والأصوب ترك التحديد فإنها تنقص وتزيد بحسب اختلاف العلماء في وجوه الدلالات
وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والانتقال إلى الأفراد الخفية والتنبه للوازم
النظرية وعن الباقر ع نزل القرآن على أربعة أرباع ربع فينا وربع في عدونا وربع
سنن وربع فرائض وأحكام وعن أمير المؤمنين ع نزل ثلثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث
سنن وثلث فرائض وأحكام والروايتان مع اختلافهما تخالفان للتحديد المذكور لبعد
بلوغ الخمسمائة إلى الربع والثلث فالوجه حمل الأثلاث والأرباع على مطلق الأقسام
والأنواع وإن اختلفت في المقدار أو حمل الربع على ما يشمل البطون والثلث على ما يعمّه
وبطون البطون أو الأول على غاية ما يصل إليه أفكار العلماء والثاني على ما يعمّه والمختص
بالأئمة ع أو حملهما على أحكام الآيات دون آيات الأحكام مع الاكتفاء في الثلث
بالإشعار أو تعميمه بحيث يشمل البطون ولا ريب أن الأول أكثر من الثاني فإن الآية
الواحدة ربما دلت على أحكام كثيرة وقد ذكر علي بن إبراهيم في تفسيره أن سورة البقرة
وحدها اشتملت على خمسمائة حكم وآية الشهادة منها على خمسة عشر حكمًا وقد زاد المتأخرون

على ذلك

على ذلك شيئًا كثيرًا ولا تزال تزداد بتلاحق الأفكار وتعاقب الأنظار وقال بعض علماء
العصر والتحقيق أن يقال إن الكتاب باعتبار دلالته على الحكم الشرعي أصولًا وفروعًا ينقسم
إلى أقسام فتارة يفيد العلم بذلك كقوله تع أقيموا الصلاة فإنه يفيد القطع بشرعية
الصلاة وأخرى يفيد الظن بذلك وهذا هو الذي يقال له ظاهر الكتاب وأخرى لا يفيد
شيئًا من الأمرين ويكون مجملًا فإن كان الأول فلا إشكال في حجيته وكونه دليلًا شرعيًا وإن
كان الثاني فالمعتمد أنه حجة لأصالة حجية الظن ولاتفاق جميع المسلمين عليه عدا
طائفة شاذة لا يلتفت إليهم وإن كان الثالث فلا يكون حجة إلا بعد ورود التفسير
المعتبر انتهى وقال بعض أجلة من عاصرناه في تبيين الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب
نصًا كان أو ظاهرًا خلافًا للأخبارية حيث قالوا بمنع الاستدلال بكله على ما نسب إليهم
بعضهم وقال إن مذهبهم أن كل القرآن متشابه بالنسبة إلينا ولا يجوز أخذ حكم منه
إلا من دلالة الأخبار على بيانه وهو الأظهر من مذهبهم أو بالظواهر فقط على ما يظهر
وهو المحكي عن السيد صدر الدين منه
من آخر ثم رد القول بالفصل بين ما يحتمل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها وبين
ما لا يحتمل بعدم حجية الأول بعدم إفادة الظن بالنسبة إلينا وحجية الثاني بأنه لا
اختصاص له بالكتاب بل هو جار في الأخبار أيضًا وليس ذلك محل النزاع بل النزاع في خصوص
الكتاب من جهة ملاحظة بعض الأخبار الدال على اختصاص علم القرآن بالمعصومين ع
وأنه لا يجوز تفسيره لغيرهم ثم قال الحق جواز العمل أما في الصدر الأول الذي خوطب به المشافهون
فلأن الضرورة قاضية بأن الله تع بعث رسوله وأنزل إليه الكتاب بلسان قومه مشتملًا
على أوامر ونواهي ودلائل لمعرفته وقصصًا عمن غبر ووعد ووعيد وأخبار بما سيجيء
وما كان ذلك إلا لأن يفهم قومه ويعتبروا [illegible] وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيان
ص وما جعل القرآن من باب اللغز والمعمّى بالنسبة إليهم مع أن اللغز والمعمّى أيضًا مما يظهر
للذكي المتأمل من أهل اللسان والاصطلاح بل أصل الدين وإثباته إنما هو مبني على ذلك
إذ النبوة إنما تظهر وتثبت بالمعجزة ولا ريب أن من أظهر معجزات نبينا ص وأجليها

وابقاها هو القران والحق ان اعجاز القران من وجوه اجلاها واقويها بلاغته لا مجرد مخالفة
اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو
لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان
النبي ص من دون ان يفهموا بانفسهم ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار
الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر ومتواتر منها ما ذكره امير
المؤمنين ع في خطبته المذكورة في نهج البلاغة قال والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان
ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقران
امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره ع ومنها
خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل
البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة فان المتبادر منه التمسك بلا واسطة وح الاحتياج
الى الترجمة فعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه يشمل العربي القح ايضا
فنحن لا نلتزم وجوب امكان الفهم بنفسه له بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجميا مثلا لا الى البيان
ولو كان عربيا ايضا وعدم افتراقهما كما في بعض روايات لا يدل على توقف فهم جميع القران
ببيان اهل البيت ع فان ذلك لاجل افهام المتشابهات وما لا يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم فانا مذعنون بما قاله نعم هو الذي انزل اليك الكتاب منه ايات
محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل
ان المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالة معناه بالنسبة الى الواقع
وكذا المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يرادف النص او المراد به الناسخ
ففيه ما لا يخفى اذ من المعاين الغني عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق
والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة
في الحقائق وبالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع و
احتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم انسي من حكيم

وعاقل

وعاقل او سفيه وجاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده ام
اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه واستفسر وبين له ثانيا ايضا لا ينفك ذلك ايضا غالبا
عن لفظ اخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا فالمراد بالمتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان
يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات
وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر اريد منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه
في غيره فما وضح دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب
اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث
المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان
العرض على بيان الائمة ع ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد ح
على البيان لا الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة ع بالكتاب لاصحابه
مرشدين اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة
في موارد شتى ثم ذكر الاخبار التي تمسك بها الاخباريون مما دل بعضها على حصر علم القران
في النبي والائمة ع وبعضها على عدم جواز تفسير القران بالراي وان من فسره برايه فاصاب
الحق فقد اخطأ واجاب بمثل ما حكيناه عن بحر العلوم من المنع عن تفسير الكل وكشف المراد
عن اللفظ المعضل ونحو ذلك ثم رد المفصل بتجويز العمل في القطعيات دون الظواهر
المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره مضافا الى ما مر وكون الظن الحاصل من التخاطب حجة
فقال ما يكون حاصله ان الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا
انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع
الى الظن وبالجملة فهذا المقصد من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان وحيث حققناه
في صدر الكتاب لا نطيل الكلام في هذا الباب فليرجع اليه الطلاب والحمد لله الوهاب

الباب الثالث في السنة وفيه مقاصد المقصد الاول في القول وفيه مصابيح

مصباح في تعريف مطلق السنة والخبر والقول اعلم ان السنة كما حكى عن بعض الاجلة عبارة

عن قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ وفعله وتقريره غير قرآن ولا دعاء والقول كلام صادر
عن النبي صلى الله عليه وآله او الامام ع في بيان الاحكام او ما في حكمه كالاشارة والكتابة فان الخبر قد يطلق على
ما يقابل الانشاء وقد يطلق على ما يرادف الحديث وتعريفه على الاول عند بعض عبارة عن
كلام لنسبته خارج في احد الازمنة فالانشاء يطابقه او لا يطابقه قيل والمراد بالخارج هو الخارج
عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت فليس المراد ثبوته في جملة الاعيان
الخارجية لينافي كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا فتأمل وعند بعض عبارة
عن كلام يكون لنسبته خارج في احد الازمنة فالانشاء خارج بقيد الخارج اذ لا خارج
لنسبته بل لفظه سبب لوجود نسبته غير مسبوقة بنسبة حاصلة في الواقع ولا يخفى انه
غير شامل للخبر الكاذب وعند بعض عبارة عن كلام يحتمل الصدق والكذب وعن بعض
التصديق والتكذيب ليدخل مثل خبر الله وقول القائل مسيلمة رسول الله فان الاول لا يحتمل
الكذب والثاني بالعكس وفيه ان الاحتمال انما هو مع قطع النظر عن المخبر والمخبر عنه
ومع ذلك فهو كسابقه تعريف بالاحوال والاولى ان يقال انه كلام اعتبر وقوع نسبته ولو
في احد الازمنة فيخرج الانشاء لانه سبب لايجاد النسبة عند التكلم من غير اعتبار وقوعها
ويدخل الخبر الكاذب لاعتبار وقوع النسبة فيه وان لم تكن واقعة وعلى الثاني عبارة
عن كلام يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره واما نفس قوله او فعله او تقريره فهي
داخلة في السنة كما مر كحكاية الحديث القدسي فانها ايضا داخلة فيها وان كان حكاية
هذه الحكاية داخلة في الحديث واما تعريف الحديث بانه قول المعصوم ع او حكاية
قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم فبعيد عن قاعدة النقل
لكونه كلاما منفيا لا غلبة انشاء بخلاف حكايته فانها دائما اخبار ونفس الكلام المسموع
عبارة عن متن الحديث وهو مغاير لنفسه واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة
والحديث والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن منزل للاعجاز بخلافه او نحو ذلك وبالجملة
فالنسبة بين الخبرين عموم من وجه ان جعلنا كلام الامر بالمعروف والناهي عن المنكر حديثا

واما

واما العموم مطلق وتوهم الافتراق بخصوصه كما يتوهم في اصلي فاسد لانه داخل في السنة المعتبر وقوعها
في احد الازمنة واما الكلام الحاكي عن اشارة المعصوم ع كقوله فقال برأسه لا او قال برأسه نعم
فهو داخل في الحديث القولي لكونه في حكمه كما يدل عليه كما تري قال الله قول الراوي فقال كما
لا يخفى ولولا ذلك لامكن ادخاله في الفعلي بجعله اعم وكذا الكتابة لاطلاق القول عليها
كما في قال الله تعالى في كتابه ويمكن ادخالها ايضا في الفعلي **مصباح** في تقسيم الخبر المستلزم لتقسيم
القول بل السنة اعلم ان الخبر على قسمين متواتر وغير متواتر والمتواتر عبارة عن خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم العقلي بصدق اللفظ والمعنى او اللفظ خاصة او المعنى خاصة في كل مرتبة
بمعنى ان العقل يمنع من تواطئهم على الكذب من غير اسقاط من جهة الواسطة في ذي الواسطة
وغير المتواتر على قسمين متظافر وغير متظافر والمتظافر عبارة عن خبر جماعة يفيد بنفسه العلم العادي
او العقلي مع اسقاط الواسطة في ذي الواسطة كخبر حاتم ورستم وغير المتظافر على قسمين
خبر واحد محفوف بالقرائن القطعية وغير محفوف وغير المحفوف على قسمين مسند ومرسل
بالمعنى العام والمرسل ما لم يعلم سلسلته الى المعصوم ع لعدم التصريح بالاسم وان ذكر
بلفظ مبهم كبعض اصحابنا بجميعها فان سقطت بجميعها او من آخرها واحد فصاعدا
فمرسل خاص وان سقط من اولها واحد فصاعدا فمعلق وان سقط من وسطها واحد
فمقطوع ومنقطع وان سقط من وسطها اكثر من واحد فمعضل ان لم يشتمل على لفظ
الرفع والا فمرفوع وكذا ان كان ذلك في الآخر هذا ان اسند الى المعصوم ع واما اذا
روى عن صاحبه ع من غير ان يسند اليه ع فيسمى موقوفا وهو ايضا داخل في المرسل
العام لعدم العلم بالسلسلة الى المعصوم ع وقد يكون المرسل في حكم المسند ان علم من
حال مرسله انه لا يرسل الا عن ثقة او لا يروي الا عن ثقة كمراسيل ابن ابي عمير والمسند
والمسند ما علم سلسلته بجميعها وهو على اقسام منها المستفيض وهو ما لا يفيد
بنفسه الا ظنا ونقله في كل مرتبة ازيد من ثلثة سواء استفاض المعنى خاصة او
اللفظ كذلك او كلاهما ومنها الغريب وهو ما انفرد في نقله راو واحد ولو في بعض المراتب

وان كان الانفراد فى جميع المراتب يسمى غريبا وفى المسند والمتن وان كان فى الابتداء بان انفرد
بروايته واحد عن اخر مثلا ولكن كان متنه معروفا عن جماعة من الصحابة يسمى غريب
الاسناد وان كان فى الانتهاء خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة
ولشتهر يسمى غريب المتن وقد يطلق الغريب على غير المتداول فى الالسنة والكتب المعرفة
ومنها المشهور بحسب الرواية وهو الشايع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة كثيرة منهم
واما المشهور بحسب الفتوى فهو ما وافق مضمونه فتوى الاكثر من غير ذكر الاسناد
وقد يطلق على ما اشتهر فى الالسنة والكتب المعروفة ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة
مخالفا لما رواه الاكثر وقد يطلق على ما يندر الفتوى بمضمونه ومنها المقبول وهو
ما اشتهر العمل بمضمونه سواء رواه الثقة او غيره كمقبولة عمر بن حنظلة فى حكم
المتخاصمين فانها مع اشتمالها على الضعيف قد قبلها الاصحاب وعملوا بمضمونها
بل جعلوها عمدة ادلة التفقه وسموها مقبولة ومنها المردود وهو ما رواه غير
الثقة مخالفا لما رواه الاكثر ومنها المعتبر وهو ما عمل الكل بمضمونه او الجل من غير
ظهور خلاف او اقيم الدليل على اعتباره من جهة وصف كالصحة والحسن ونحوهما
ومنها المطروح وهو ما كان مخالفا للدليل القطعى ولم يقبل التاويل ومنها النص
وهو ما كان راجحا فى الدلالة على المقصود من غير معارضة الاقوى او المثل ومنها
المأول وهو ما كان ظاهره مخالفا للدليل القطعى ونحوه فيصرف عن ظاهره ومنها
المبين وهو ما كان ظاهر الدلالة على المقصود ومنها المجمل وهو ما كان غير واضح الدلالة
على المقصود سواء كان من كل جهة او من بعض جهة ومنها المحكم وهو ما علم المراد به
من ظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه ومنها المتشابه
وهو ما لا يعلم المراد به الا بقرينة ودلالة ولو بسبب احتمال الوجهين ومنها المشكل
وهو ما اشتمل على الفاظ صعبة لا يعرف معانيها الا الماهرون او مطالب غامضة لا يفهمها
الا العارفون ومنها الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه الى المعصوم ع

وهو اخص

وهو اخص من المسند باعتبار ان العلم بالسلسلة اعم من الاطلاع بالذكر كما فى الموصول او بالعهد
الذهنى كما فى غيره وان جهل اعم مما رفع الى المعصوم ع او وقف على غيره فهو اعم من وجه
ومنها المضمر وهو ما يطوى فيه ذكر المعصوم ع كان يقول صاحب مسئلة للتقية او نحوها
ومنها المكاتب وهو ما كان حاكيا عن كتابة المعصوم ع وخطه ومنها المعنعن وهو ما روى
بتكرير لفظة عن كان يقول فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار ومنها المسلسل
وهو ما اشترك فيه رواته كلا او جلا فى امر خاص كاسمائهم كمحمد عن محمد او اسماء
ابائهم كاحمد بن عيسى عن محمد بن عيسى او فعل كالتحديث بان يقول حدثنى فلان قال
حدثنى فلان وهكذا او صفة كالادلية والمصافحة والتعليم والتلقيم والاتكاء حال
الرواية والقيام والتشبيك باليد ونحوها ومنها العالى وهو ما قل وسائطه كثيرا
عن روايات الكافى ومنها المعلل وهو عند قدماء المتاخرين ما اشتمل على علة خفية قادحة
فى متنه وسنده بمعنى كونه ظاهر السلامة بل الصحة ولكن لا يعرف قدحه الا الماهرون
من اهل الخبرة وعند متاخريهم ما ذكر فيه علة الحكم وسببه ومنها المدرج وهو ما روى
باسناد واحد او متن واحد مع كونه مختلف الاسناد او المتن او ادرج فيه كلام الراوى
فتوهم انه منه ومنها المدبج بالباء المشددة والجيم وفتح الدال المهملة وضم الميم وهو ما وافق
رواية المروى عنه فى السن او الاخذ عن الشيخ وروى كل عن الاخر وكان كل منهما يبذل
ديباجة وجهه للاخر ومنها المصحف وهو ما غير سنده او متنه بما يناسبه خطا
نصورة كتصحيف بريد بالباء الموحدة والراء المهملة بريد بالياء المثناة التحتانية
والزاء المعجمة وحريز بحرير ونحو ذلك وتصحيف شيئا بستا فى حديث من صام رمضان
واتبعه ستا من شوال وتصحيف حزف بحرف ونحو ذلك ومنها المحرف وهو ما غير سنده
او متنه بغيرهما لا يناسبه لاثبات مطلب فاسد ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه
النسخ او الكتب سندا او متنا او معا ومنها المدلس وهو ما روى بالاسناد الى من لم يسمع
منه الراوى فاوهم السماع اسماء او ايراد ما لم يشتهر من القاب الشيخ او اسمائه

او كتابه او نحو ذلك مع تعدد شيخه ومنها المقلوب وهو ما بدل بعض رواته او كلها بغيره سهوًا
او للترويج الكساد ومنها المتفق المفترق وهو ما وافق راويه الاخر فى اسمه واسم ابيه لفظًا
ونطقًا ومنها المؤتلف والمختلف وهو ما وافق راويه الاخر خطًا ومنها المتشابه وهو ما وافق
راويه الحقا الاخر لفظا وابوه ابا الاخر خطا ومنها رواية الاقران وهو ما وافق راويه المروى عنه
فى السن او الاخذ عن الشيخ واختص الرواية باحدهما ومنها رواية الاكابر عن الاصاغر وهو ما
كان راويه مقدما على المروى عنه فى السن او الاخذ عن الشيخ ومنها الصحيح وهو عند القدماء
عبارة عن خبر يعتمدونه ويطمئنون بصدوره ويثقون بكونه عن معصوم وان اشتملت
سلسلة سنده على غير الامامى كما اجمعوا على تصحيح ما يصح عن ابان ابن عثمان ونحوه وسمى
سواء كان منشاه توهم كون الراوى من الثقات او امارات اخر وسواء حصل لهم القطع
بصدوره او الظن والقول بانحصار الصحيح عندهم فى قطعى الصدور كما عن بعض فاسد كما
لا يخفى فان الخبر عندهم على ضربين صحيح وضعيف والضعيف عبارة عما لم يعتمد عليه فالصحيح عبارة
عما اعتمد عليه وان لم يقطع بصدوره كما فى اخبار الاحاد ويدل على ذلك عبارة شيخ الطائفة
وهو من اجلة القدماء حيث قال فى اول الاستبصار واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون
متواترا ويتعرى من واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط
وكذا ما حكى عن الصدوق من قوله كلما لم يحكم ابن الوليد بصحته فهو عندنا غير صحيح فان ظاهره
الاعتماد على تصحيحه وعدم الاعتماد على تصحيح غيره لا ابان كون ما حكم بصحته مقطوع الصدور
وعند المتأخرين عبارة عن خبر يكون الراوى فى كل مرتبة فى مراتب سلسلة اماميا عدلا
ضابطا فالنسبة بين الاصطلاحين عموم مطلق كما ان النسبة بين الصحيح عند القدماء والمعمول به
عندهم عموم من وجه لكون ما يوافق التقية صحيحا احيانا وكون ما يروى العامة عن امير المؤمنين
غير صحيح ومعمولا به احيانا لما نقل عن الشيخ انه قال فى العدة ما مضمونه ان رواية المخالفين
فى المذهب عن الائمة عليهم السلام ان عارضها رواية الموثوق به وجب طرحها وان وافقها وجب العمل
بها وان لم يكن ما يوافقها ولا ما يخالفها ولا يعرف لهم قول فيها وجب ايضا العمل بها لما روى

عن الصادق

عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووه فانظروا ما رووه عن علي عليه السلام
فاعملوا به وكذا النسبة بين صحيح المتأخرين والمعمول به عندهم لعملهم بالحسن والموثق وطرحهم
الصحيح الموافق للتقية او المخالف للاقوى وهو على اقسام اعلى واوسط وادنى فالاعلى ما كان
كل واحد من الرواة فى كل مرتبة معلوم الامامية والعدالة والضبط او كان معدلا بتعديل
عدلين او معدلين بعدلين وهكذا والاوسط ما كان رواة سلسلة كلا او بعضا مع كون
الباقى من القسم الاول معدلا بعدل يفيد قوله الظن المعتمد او معدل كذلك والادنى كما ما كان
رواتها كلا او بعضا مع كون الباقى من القسم الاول او الثانى ممن حكم بعدالته بالظن الاجتهادى
ولكل مراتب عديدة اما الاول فبملاحظة كون المزكى معلوم العدالة بالصحبة المتأكدة او حسن
الظاهر او الظن الاجتهادى وبملاحظة كون واحد من الرواة من القسم الثانى او الثالث
او اثنين او ازيد واما الثانى فكذلك ايضا مع ملاحظة كون العدل بعدله واحدا او
زائدا واما الثالث فكذلك ايضا مع ملاحظة كون تعديل المعدل بالظن الاجتهادى
حاصلا من تزكية العدل وكون المعدل واحدا او زائدا وتثمر ملاحظة هذه التفاوت
عند التعارض اذ قد يحصل التعارض ولا يحصل التعادل بملاحظة فلا يحتاج الى الترجيح
من جهة اخرى ومنها الحسن وهو عبارة عن خبر يكون كل واحد من رواة سلسلة اماميا
ممدوحا ويكون مدح الكل غير بالغ الى حد الوثاقة او يكون مدح البعض كذلك مع بلوغ
مدح الباقى الى حدها وله ايضا مراتب تعرف بالتأمل ومنها الموثق وهو ما يكون كل واحد
من رواة سلسلة ثقة فى الجوارح مع عدم كون البعض او الكل اماميا وله ايضا مراتب
تعرف بالمقابلة ومنها القوى وهو بالمعنى العام ما يظن بصدق صدوره ظنا مستندا
الى غير جهة الصحة والحسن والتوثيق وهو على اقسام منها ما يكون جميع رواة سلسلة
اماميين مع كون البعض او الكل يكون ممدوحا بمدح غير بالغ الى مرتبة الحسن ومنها
ما يكون جميع غير اماميين ممدوحين بمدح بالغ الى مرتبة الحسن او البعض غير امامى و
الباقى اماميا مع مدح الامامى الى مرتبة الحسن ووثاقة غير الامامى او العكس او مدح

او الكل ممدوحا مع كون الباقى مسكوتا عن المدح والقدح [illegible]
ممدوحا [illegible] او البعض [illegible]

كليهما الى مرتبة الحسن وللكل مراتب باعتبار كثرة الاحسن وقلته وتعدده ووحدته ومنها
الحسن كالصحيح وهو ما كان كل واحد من رواة سلسلة اماميا وكان البعض ممدوحا بمدح
معتمد غير بالغ الى حد الوثاقة والباقي ثقة وكان مدح ذلك البعض تاليا لمرتبة الوثاقة
ككونه شيخ الاجازة على المشهور وكذا لو كان الكل كذلك او كان البعض الممدوح واقعا بعد
من نص في حقه انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه كابن ابي عمير ومنها الحسن
محتمل الصحة وكان جميع رواة سلسلة اماميين ممدوحين وكان بعضهم مما اختلف في وثاقته
وقصوره من حدها وحصل للناظر بعد ملاحظة الكاملة الميل الى الوثاقة من دون
الاطمينان وكان الباقي ثقة او كذلك ويمكن ادخاله في قسيمه كادخال الموثق محتمل الصحة
في الموثق كالصحيح ونحو ذلك القوي محتمل الصحة والحسن او الموثقية ونحو ذلك ومنها الموثق
كالصحيح وهو ما يكون كل واحد من رواة سلسلة ثقة ولم يكن الكل اماميا وكان غير الامامي
ممن نص في حقه اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه كابان بن عثمان او واقعا بعد من نص
في حقه ذلك ومنها القوي كالصحيح وهو ما يكون كل واحد من رواته اماميين ويكون
البعض مسكوتا عن المدح والذم او ممدوحا بمدح غير بالغ الى حد الحسن وكان واقعا
في الذكر بعد الثقات بعد من نص في حقه اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه على قول
ومنها القوي كالحسن وهو ما يكون كل واحد من رواة سلسلة اماميا وكان الكل او
البعض مع وثاقة الباقي او نحوها ممدوحا بمدح يكون تاليا لمرتبة الحسن او مما ادعي العلم
العادي بكونه من المعصوم ع كالرضوي فانه مما ادعى الفاضل الثقة القاضي الامير الحسين
انه حصل له العلم العادي بانه من تأليف مولانا الرضا ع مما حكي عنه في البحار وبلا بعد
الحكم بكونه قويا كالصحيح ومنها القوي كالموثق وهو ما كان بعض رواته مسكوتا عن مدحه
وذمه وواقعا بعد من نص في حقه اجمعت العصابة وكان الباقي ثقة وكان بعض الثقات
غير امامي او كان بعض من غير امامي ومنها الضعيف وهو ما حكم بكون بعض رواته او
كلها مجروحا بغير فساد المذهب وقد يطلق على ما هو الاعم من المعلوم فسقه والمجهول

حاله

حاله او ذاته وحاله بل من القوي ايض ومنها المهمل وهو ما لم يذكر بعض رواته في كتاب
الرجال ذاتا او وصفا ومنها المجهول وهو ما ذكر رواته في كتاب الرجال ولكن لم يعلم حال
البعض او الكل ولو بالنسبة الى العقيدة ومنها القاصر وهو ما لم يعلم مدح رواته كلا او
بعضا مع معلومية الباقي بالارسال او بالاهمال او بجهل الحال او بالتوقف عند تعارض
الاقوال في بيان الاحوال وهذه الاقسام في حكم الضعيف في الحجية في السنن والكراهة للتسامح
وعدمها في غيرهما فهي ضعيفة فقاهة ولكنها اولى من الضعيف الاجتهادي وللكل مراتب
تعرف بالتأمل وتنفع في صورة التعارض فيما تكون حجة فيه **مصباح** في عدم افادة الخبر
بنفسه العلم الا عند التواتر والتظافر فهيهنا مقامات الاول ان الخبر بنفسه هل يفيد
العلم ام لا اعلم ان العلماء اختلفوا في هذا المقام على اقوال الاول انه مطلقا يفيد العلم وهو
المحكي عن اهل النظر الثاني ان خبر العدل يفيد العلم وهو المحكي عن بعض الثالث عدم افادته
مطلقا العلم وهو المحكي عن اكثر المحققين تمسكا بوجوه الاول ان الخبر لو افاد بنفسه العلم للزم
تصديق مدعي الرسالة بمجرد الاخبار من غير طلب اقامة المعجزة الثاني انه لو افاده لادى
الى تناقض المعلومين فيما اذا ورد خبران متناقضان وهو جائز وواقع كثيرا وبطلان التالي
واضح الثالث انه لو افاده لكان اما باعتبار العقل او العادة والتالي بقسميه باطل اذ لا
يحكم من العقل ولا من العادة ما يدل على لزوم افادته العلم بل نحكم بالخلاف كثيرا ما والعمل
بمقتضى بعض الاخبار احيانا انما هو باعتبار قيام الدليل على اعتباره او انضمامه بما يفيد العلم
كالقرينة القطعية اقول كون الخبر في نفسه مما يحتمل الصدق والكذب مما لا يحتمل الكذب بالقرينة
من العقل والنقل كما يدل قوله تع ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا او نحو ذلك من الاخبار الواردة
في مقام التعارض وصدوره عن العادل مع احتمال الخطا في حقه لعدم عصمته غير نافع كما
لا يخفى فاذن المعتمد ما عليه الاكثر وليس للمخالف وجه الا ان يقال ان وجود الخبر لما تأثر قطعا
بحيث كان مضمونه قبل وجوده محتمل الوقوع واللاوقوع فلو كان بعده ايضا كذلك لما كان لوجوده
اثر فلا بد من تأثير وجوده القطع مطلقا او عند الصدور من العادل ولا يخفى فساده فان غاية

ما ذكر تحقق تأثيرها وهو غير منحصر فى القطع فانّ المراتب اقتضاء رجحان مّا وهكذا الى ان ينتهى
الى القطع فالوجود لو لم يكن يعارضه مشاهدة وقوع الكذب يفيد رجحانا تامّا للصدق
لا القطع قطعا المقام الثانى انّ الخبر المتواتر سواء كان عن امور موجودة فى زماننا
كالاخبار عن البلدان النائية او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك
الماضين وامثالهم يفيد العلم ام لا اعلم انّه اختلف العلماء فيه على اقوال الاوّل انّه يفيد
العلم مطـ وهو المشهور الذى كاد يكون اجماعا الثانى انّه لا يفيده مطـ وهو المحكى عن بعض
البراهمة والسمنية قائلين انّه يفيد الظن الثالث انّه يفيده ان كان عن امور موجودة
فى زماننا لا عن الامور السالفة والمعتمد هو الاوّل كما هو المعتبر فى تعريفه لانا نجد انفسنا
جازمة بوجود البلاد النائية والامم الخالية والانبياء والملوك الماضية جزما ضروريا
جاريا مجرى جزمنا بالمشاهدات فالمنكر لها قاصر او معاند مكابر فالتشكيك بانّ افادة
العلم فرع اجتماع الخلق الكثير على الاخبار بشئ واحد وهو ممنوع لاختلافهم فى الامزجة
والاخلاق والاراء والاغراض وقصد الصدق والكذب كعدم اتفاقهم على اكل طعام واحد
معيّن وبانّ كل واحد يجوز عليه الكذب حالة الانفراد فكذا حالة الاجتماع والا انقلب
الجائز ممتنعا وبانّه يجوز ان يخبر جماعة مثلهم بخبر نقيض خبرهم فيلزم امكان العلم بالنقيضين
وهو مح وليس احدهما اولى وبلزوم افادة ما ينقله اليهود عن موسى ع والنصارى
عن عيسى ع من الامور المكذبة لنبيّنا ص ممّا علمناه بالتواتر وبلزوم عدم الاختلاف فى نبوة
نبيّنا ص لعدم مخالفة العاقل ما يعلمه وبلزوم عدم الفرق بين علمنا بوجود جالينوس
وبين علمنا بانّ الواحد نصف الاثنين وبلزوم عدم مخالفة احد لانّ الضروريات لا
يخالف فيها تشكيك فى مقابل الضرورى فلا يسمع كشبه السوفسطائية مضافا الى الفرق
بين الطعام والكلام بعدم الامكان الاجتماع فى الاوّل دون الثانى لكون الاتحاد هنا فى المدلول
لا الدال لانّه يتكثر بكثرة المخبر فلا يلزم الاجتماع على شئ واحد وعدم امكان اجتماع الخلق
الكثير على الخبر النقيض على وجه يفيد العلم مع كون نقيضه معلوما وعدم التواتر فى خبر اليهود

لانقطاعهم

لانقطاعهم فى قضية بخت النصر وكذا النصارى بل القطع فى خلافه فمكذب بانهم فالتمسك فى منع
افادته العلم بالنسبة الى الامور الماضية بوقوعه عن امور باطلة فى تواترهم فاسد بلا شبهة
وينبغى التنبيه على امور الاوّل انّ العلم المستفاد منه ضرورى او كسبى اقوال الاوّل انّه ضرورى
مطـ وهو المعظم المحكى عن اكثر العقلاء الثانى انّه كسبى ونظرى كك وهو المحكى عن ابى الحسين البصرى
وابى القاسم البلخى من المعتزلة والجوينى والغزالى والدقاق من الاشاعرة الثالث انّه ضرورى
فيما حصل بعد حصول مباديه اضطرارا او بدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود
مكة وهند وامثال ذلك ونظرى فيما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التى لا بدّ ان يحصل
التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقات اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت
او فروعية بناء على انّ التتبع او استماع الخبر يتدرج فى حصول الرجحان فى النظر الى حيث
يشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة
بالحس وانّ هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها
ومن علامات النظرى انّ بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع
ويحتاج الى مراجعة المقدمات والضرورى وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا
يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا وهو مختار بعض اجلة من عاصرناه
ويظهر مما حكى عن علم الهدى التوقف فى القسم الاوّل وكونه نظريا فى القسم الثانى ولعل منشاء
التوقف فى الاوّل الشك فى انّ العلم هل حصل بجعل الله تع اضطرارا من دون اختيار العبد
بعد حصول المقدمات او حصل من جهة كسب العبد والتأمل فى المقدمات من كون المخبرين
عددا يمتنع كذبهم وانّهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ يصدق
ح انّ العلم ناش عن الكسب كالنتيجة المترتبة على اصل اصله وعلم به اجمالا فانها من كسبياته
وان احتمل كون ذلك بالقاء الله تع العلم فى روعه بمجرى عادته عقيب ما ذكر حجة المشهور
امور الاوّل انّه لو كان نظريا لما حصل الا لمن كان من اهل النظر والتامل والبحث
والثانى باطل فانّه حاصل للصبيان والبله فيكون ضروريا واعترض بانّ الدليل ليس الا ترتيب

العلوم وهذا امر حاصل للعامة والمراهقين فيما عدا المسائل الغامضة كحدوث العالم ووجود
الصانع والاستدلال على صفاته بل مدار عيش بني آدم غالبًا على المقدمات العادية وان
لم يتفطنوا بها الثاني انه لو كان نظريًا لتوقف على المقدمات وترتيبها واللازم منتف لأن
كل عاقل يجد من نفسه بدون فكر العلم بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية عند تواتر
الاخبار عليه واعترض بانه لا يتم في القسم الثاني منه الثالث ان العلم بخبر التواتر لا ينتفي
بشبهة وهذه امارة الضرورة وفيه ما لا يخفى فان النظري ايضًا قد يكون كذلك عند استحكام
المقدمات القطعية مع امكان ادعاء الانتفاء في القسم الثاني الرابع انه لو كان نظريًا
لامكن الاضراب عنه كما في سائر النظريات وحيث لم يكن ذلك دل على كونه ضروريًا وفيه ما
لا يخفى لما مر الخامس انه لو كان نظريًا لوقع فيه الخلاف بين العقلاء وحيث لم يقع كان
ضروريًا وفيه ايضًا ما لا يخفى وحجة القائلين بانه نظري ايضًا وجوه الاول انه لو كان ضروريًا
لما اختلف العقلاء كغيره من الضروريات وفيه ان ذلك يتم في البديهيات الاولى عند تحقق شرطه
كما في غير الاعمى والاطرش لا مطلقًا لاختلاف الضروريات باختلاف المراتب والشرائط والآلات
كما في الحدسيات لسرعة الحدس وعدمها مع عدم الاختلاف في غير القسم الاول الثاني ان خبر التواتر
لا يزيد في القوة على خبر الله تعالى وخبر رسوله بل هو مماثل او ادنى والعلم بخبر الله ورسوله
نظري فالمماثل والادنى اولى ورد بالمنع فان خبر الله ورسوله موقوف على العلم بهما وهو
نظري فكذا ما يتوقف عليه الثالث ان العلم بالتواتر يحصل بترتيب العلوم كما مر وكلما كان
كذلك فهو نظري ورد بان كل ضروري يمكن فيه فرض الترتيب وحجة التفصيل ظهرت مما ذكر
ولا يخفى ان مطلق التوقف الى التتبع غير موجب للنظرية كما في التجربيات والحدسيات وكذا التفاوت
في زيادة الحاجة لتفاوت الامور في الخفاء والظهور وكذا مطلق ترتيب المقدمات كما في الفطريات
التي قياساتها معها بل الظاهر انا اذا حصل التواتر والالتفات اليه مع حصول الشرائط الآتية
حصل القطع من غير توقف على النظر والترتيب وهذا دليل الضرورية كما لا يخفى فالمشهور هو
المنصور والحمد لله الشكور الثالث انهم على ما قيل ذكروا لافادة المتواتر العلم شرائط منها

ما يتعلق

ما يتعلق بالمخبرين ككونهم بالغين في الكثرة الى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب في كل واحد من الطرفين
والواسطة فيما تعدد فيه الطبقة وعالمين بما اخبروا به لا ظانين واستناد علمهم الى الحس
لا العقل ومنها ما يتعلق بالسامعين كعدم كونهم عالمين بما اخبروا به اضطرارًا لاستحالة
تحصيل الحاصل وعدم سبقهم بالشبهة واعتقاد نقيض الحكم ولو بالتقليد على وجه لا يمكن
دفعه كما عن علم الهدى لئلا يأتي اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلعم
غير القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى والنص الجلي على نصب امير المؤمنين عم وكذا
عدم جعل خلاف مقتضى المتواتر كما قيل وبالجملة فلا بد من التخلية عن الموانع والتنوا على
كونهم اهلًا لقبول العلم بما اخبروا به كما قيل واورد على اشتراط الكثرة المذكورة بان مجرد
حصول العلم ولو بملاحظة لوازم الخبر وخصوص المواضع ونحو ذلك كما اذا حصل العلم بخبر
ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم وتقيهم سيما مع انضمام حال الخبر نفسه لا بد ان يكون كافيًا في
حصول التواتر بناء على اخذ افادة العلم بنفسه في تعريف المتواتر فلا معنى لكون ذلك
شرطًا والحمل على ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما
كان العلم من جهة القرائن الخارجة بل لا بد من الاحتراز عما كان من جهة القرائن اللازمة
للخبر ايضًا مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزمًا ولذلك لم يعتبر
الجمهور للمتواتر عددًا خاصًا اقول لا يخفى ان افادة العلم بنفسه لا تكون الا بعد تحقق
الكثرة المذكورة بان تحقق خبر الكثيرين على الوجه المذكور الذي هو المتواتر فان غير تلك الصورة
لا يفيد الا بمعونة امر خارج عن الماهية ولو كان من اللوازم سيما ما كان بالصدق والصلاح
واما التخصيص فلم بل المراد التمثيل الثالث اختلفوا في اشتراط التواتر بعدد وعدمه على
اقوال الاول انه لا يشترط فيه عدد بل المعيار ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو المحكي عن الاكثرين
وهو المعتمد الثاني ان اقله خمسة الثالث انه اثنا عشر عدد نقباء بني اسرائيل حيث خصوا
بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم الرابع انه عشرون لقوله تعالى عشرون صابرون حيث خصوا
به ليحصل العلم بخبرهم بالجهاد الخامس انه اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك

من المؤمنين حيث نزلت فى الاربعين السادس انه خمسون بعدد القامة السابع انه سبعون
كاختيار موسى الثامن انه ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر ليعلم ما يخبرون به المشركين
التاسع انه بيعة الرضوان وفساد الكل واضح وقد يذكر شروط اخر ككون المخبرين من اهل
الاسلام والعدالة وان لا يحويهم بلد واحد ولا يحصرهم عدد واختلاف النسب كالبلد وعن ابن الراوندى
اشتراط دخول المعصوم فيهم لئلا يتفقوا على الكذب بل على غير ذلك والكل باطل كما لا يخفى ونسبة
الاخير الى الشيعة افتراء او اشتباه بالاجماع ظاهر الرابع ان التواتر قد يكون لفظيا ومعنويا
وقد يكون لفظيا خاصة وقد يكون معنويا كك بيان ذلك ان تكثر الاخبار على الوجه المذكور
اما ان يكون بحسب اللفظ والمعنى معا بان كان المذكور فى الكل لفظ واحد دال على المعنى الواحد
فيكون اللفظ مقطوع الصدور والمعنى مقطوع الارادة سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث كما
فى انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كانسب اليهم او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلى مولاه
بناء على وجود التفاوت فى سائر الالفاظ او يكون بحسب اللفظ فقط بان يكون اللفظ مقطوع
الصدور ولا يكون المعنى مقطوع الارادة كالمثال الثانى عند من يقول باحتمال المعانى المتعددة
فى المولى او يكون بحسب المعنى فقط بان يتكثر الاخبار وتكون مختلفة لفظا ومشتركة فى معنى
كلى يبلغ حد التواتر بكون الالفاظ مترادفة كالطاهر والنظيف والطهر والتنور او دلالة بعضها
بالمنطوق وبعضها بالمفهوم كنجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة المستفادة من قوله ينجس
ولا تشرب مثلا او بكون الدلالة تضمنية او التزامية كالمثال المذكور على وجه او يكون ذلك
المعنى منشأ لظهور ما تضمنه الاخبار المتكاثرة كشجاعة امير المؤمنين ع بالنسبة الى غزواته
وسخاوة حاتم بالنسبة الى عطياته لاستفادتهما من الاخبار الدالة على الغزوات والعطيات
وان لم تكونا مقصودتين على وجه الالتزام بان يحصل العلم بعد ملاحظة مجموع الاخبار من حيث
هو مجموع ان ذلك الاجتماع حصل عن ملكة نفسانية هى الشجاعة او السخاوة ويمكن كون
اخبار نجاسة الماء القليل ايضا كك الخامس ان كل عدد اقتضى العلم فى واقعة لا يجب
اقتضاؤه العلم فى واقعة اخرى لاحتمال تفاوت الواقعتين فى الخفاء والظهور والاستبعاد

والانس

والانس سيما ان قلنا ان لوازم الخبر مما له دخل فى افادة العلم خلافا لما حكى عن ابى الحسين البصرى
والقاضى ابى بكر من القول بوجوب الاتحاد ومما ذكرنا ظهر وجه عدم وجوب الاتحاد بالنسبة
الى السامعين فيمكن حصول العلم بسبب عدد لبعض الاشخاص دون بعض لتفاوت
الادراك والذكاء والانس والاستبعاد ونحو ذلك المقام الثالث ان الخبر المتظافر يفيد
العلم فانه اذا حصل التسامع والتظافر بالنسبة الى شئ سابق مانه على زمان المخبر ولم يوجد
فيه مخالف بان يترك الواسطة مع وجودها كما فى اخبار رستم وحاتم ونحوهما الا انا لم
نسمعها الا من اهل عصرنا وهم لم يجدوا لنا ذلك عن سلفهم فضلا عن عدد يحصل به
التواتر بان كثرتها ولد فى الالسنة ولم يوجد مخالف فى ذلك العصر ولم ينقل الخلاف فى
غيره ممن سلف يحصل القطع بصحته وليس ذلك من باب التواتر لعدم ذكر الواسطة
مع وجودها بل من باب التظافر واتفاق اهل العصر اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم
مبنى على عدم بطلان ذلك النقل والظاهر ان كثيرا من الاخبار كالمعجزات والكرامات
ونصب النبى ص لمولانا امير المؤمنين ع ونصبه لمولانا الحسن ع وهكذا الى صاحب العصر
من هذا الباب ولا قدح فيه لان الغرض هو حصول العلم كيف كان مصباح فى ان الخبر
الواحد المحفوف بالقرائن الخارجة قد يفيد العلم اعلم انه اختلف الاصوليون فى هذه
المسئلة على قولين الاول ان الخبر الذى لا يعلم صدقه يحصل العلم عقيبه اذا احتف بالقرائن
الخارجة وهو مختار ربة ونين وامثالهما والمحكى عن النظام والغزالى والجوينى الثانى
انه لا يفيده وهو المحكى عن الباقين والمعتمد هو الاول لقضاء الضرورة بحصول العلم
عند اخبار ملك له ولد مشرف على الموت بموته وانضم اليه القرائن كالصراخ العظيم
واحضار جنازة وخروج المخدرات والملك وكابر مملكته على حالة منكرة غير
معتادة لغير موت مثله وانحصار الولد فى ذلك واحتمال كون ذلك من جهة انه
غشى عليه فاعتقد الموت ونحو ذلك لا وجه له فى بعض الصور مع ان الاحتمال العقلى لا ينافى
القطع العادى وكذا احتمال كون العلم حاصلا من مجرد القرائن كما فى خجل الخجل ووجل

الوجل اذ لولا الخبر لجوّز كون ذلك لاجل موت شخص اخر حجة المنكرين امور الاوّل انه لو افاده لزم عدم جواز انكشاف كونه باطلا واللازم باطل وفيه انّ الانكشاف في بعض الصور لا يستلزم تحققه في جميعها الثانى انّ القرائن لو افادت لم يحصل العلم من التواتر اذا خلا عنها والتالى باطل وفيه منع الانحصار المفيد في القرائن ولو سلم فبطلان التالى ممنوع الثالث انه لو اوجب العلم في خبر واحد لوجب في كل خبر واحد كالمتواتر وفيه انّ سبب العلم مركب من الخبر والقرينة فلا وجه للاطراد فيما لا قرينة فيه مع انّ حصوله بالعادة وتخلف العادة جائز وبالجملة فضعف هذا القول مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ومن هذا القبيل خبر الله وخبر رسوله والائمة عليهم السلام لا ضعاف لاقول بقبح الكذب وامتناع الغفلة والاخبرين بالعصمة المانعة عن الكذب والسهو والنسيان ولو في غيرها دل المعجزة على الصدق وفيه عندنا خلاف المخالف من جهة عدم اشتراط العصمة فاسد لادائه الى وهن الاعتماد وارتفاع الاطمينان الموجبين لانتفاء اللطف الواجب على الله تعالى وقف في تعريف خبر الواحد وجواز التعبد به في الفروع عقلا او عدمه اعلم انّ خبر الواحد عبارة عن خبر لا يفيد بنفسه العلم سواء افاده بالقرائن ام لا وسواء افاد الظن ام لا فالخبر الواحد اقسام منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيده من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيد ايضا والتعريف بما افاد الظن غير مطرد بالقياس فانه يفيد الظن وليس خبرا واحدا وغير منعكس بخبر لا يفيد الظن وقد يعرف بخبر لم ينته الى حد التواتر ولا يخفى انه يشمل المتظافر الا ان يجعل المتواتر اعم او يدعى الدخول وكيف كان فالمستفيض الذى زاد رواته على ثلثة داخل في الخبر الواحد كما مر اليه الاشارة وان كان قطعيا بالقرائن ثم اعلم انّ العلماء اختلفوا في جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا او عدمه على قولين الاوّل الجواز وهو مختار ربه والمحكى عن الاكثر ومنهم علم الهدى والشيخ والمحقق وهو المعتمد الثانى العدم وهو المحكى عن الجبائى وجماعة من المتكلمين حجة القول الاوّل امور الاوّل انّ فرض وقوعه لا يستلزم المحال فكان جائزا بل ولا استبعاد فيه وتجويز الكذب لا يمنع من ذلك كما في المفتى والشاهدين الثانى انه

خبر فجاز

خبر فجاز التعبد بالعمل به كالمتواتر بمعنى انه يجوز ورود دليل قطعى دال على وجوب العمل به ولو كان ظنيا لا ابتناء الاحكام على المصالح وعدم امتناع وجود المصلحة في العمل بما ظن صدقه كما في الشهادة على القتل ونحوه مما يثبت امرا شرعيا كالقصاص وقول المفتى من غير مفسدة مع احتمال الخطاء الثالث انه واقع كما سيأتى فيكون جائزا بالضرورة وحجة الاخرين ايضا وجوه الاوّل انّ خبر الواحد يوجب الظن والعمل به منهى عنه وفيه اوّلا النقض بخبر الشاهد والمفتى والمقوم والقسام وغير ذلك وثانيا انّ المقصود عدم الامتناع عقلا وورود المنع الشرعى غيرنا فله كعدم امتناع تحليل بعض المحرمات الشرعية عند العقل مع ان كون النهى مطلقا مم مضافا الى انّ دلالة الايات على المنع من خبر الواحد ليست معلومة بل مظنونة فالعمل بها خلاف مدعى المستدل الثانى انه لو جاز قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول عند ظن الصدق لجاز التعبد بخبر الواحد عن الله تعالى في الاحكام الشرعية بدون اقتران المعجزة والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله وفيه مضافا الى النقض المذكور انه لا مانع عقلا في قيام الدليل القطعى على العمل بخبر الواحد عن الله ايضا فانه ليس كالتكليف بما لا يطاق وعدم جواز التعبد الان انما هو لعدم قيام الدليل القطعى عليه مضافا الى الدليل على العدم وهو الاجماع كما ادعيت وايضا كذب المخبر عن الله بغير ظهور المعجزة مظنون عادة والكلام فيما ظن صدقه وقد يجاب بانّ قبول النبوة من غير معجزة يفضى الى كثرة الكذب بخلاف الاخبار عن الاحكام وبانّ العلم بالنبوة ممكن بالمعجزة غالبا ولا كذلك العلم بصدق الاخبار عن الاحكام فتامل الثالث انه لو جاز التعبد به في الفروع لجاز في الاصول وفيه مثل ما مر مع انّ المعتبر في الاصول القطع واليقين دون الظن بخلاف الفروع الرابع انه لو جاز لجاز في نقل القران ورد بانّ القران معجزة الرسول دال على صدقه فيجب القطع في اثباته ليحصل العلم بالنبوة الخامس انّ اخبار الاحاد قد تتعارض فلو ورد التعبد بها لزم التناقض الممتنع على الشارع وفيه انه لا يبطل جواز العمل فيما لا تعارض فيه والمفصل هو العموم وتوهم الاجماع المركب مع فساده من جهة كون الكلام في الحكم العقلى لا الشرعى فاسد من جهة المعارضة

يعلم معلوم الكذب لافتراء على وجه يمنع من الاطمينان باخبار الثقة بانه صحيح فان قلت اذا اخبر العادل
بصحة خبر يجب قبوله كما ان الكليني اخبر بصحة اخبار الكافي حيث قال في ادلته وقلت انك تحب ان يكون
عندك كتاب كاف يجمع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد
علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين ع والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى
فرض الله عز وجل وسنة نبيه ص الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت وارجو ان يكون
بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في اهداء النصيحة الى ان قال فان الكليني ثقة
في غاية الوثاقة واخبر بتأليف ما سئل السائل مما يحصل به العلم من الآثار الصحيحة وعدم تقصيره
في اهداء النصيحة مع انه لم يذكر قاعدة يميز بها بين الصحيح وغيره مع تمكنه من جمع الصحيحة لوجود
الاصول الصحيحة في زمان ثقة الاسلام فعلم ان كلما فيه صحيح والا لزاد السائل الاشكال والحيرة ولما جاز
اكتفاء المتعلم به ورجوع المسترشد اليه واحدة منه قلت يمكن اشتماله على الصحيح وغيره لعدم
التقي وشهادة خبر سهو النبي ص ونحوه مما لا يجوز الاعتماد عليه مع وجود قرينة ما يره متداولة
معهودة اعتمد عليها حتى بالنسبة الى غير السائل ممن يأتي الى زمان ظهور القائم عجل الله فرجه
لعدم منع احتمال الانعدام عن الاعتماد كما هو المعتمدين من الموثقين وغيرهم ولكن حصل الاختفاء
بسبب التقية ونحوها كما انهم يطلقون لفظا ص يريدون منه معناه المتعارف باصطلاحهم مع امكان
اختفاء الاصطلاح مضافا الى ان النبأ من انواع الكلام والكلام من انواع اللفظ واللفظ من انواع
الصوت والكذوب في الكافي في الصدق عليه الصوت فلا يصدق عليه النبأ والخبر وامكان القدح
في دليل حجية خبر العادل من حيث هو هو وتوهم عدم فائدة ذكر الضعيف ضعيف لجواز كونه مفيدا
او موجبا لحصول الاطمينان بعد الاعتضاد كالشهرة ونحوها مما احتمل وقوعه او غير ذلك من الفوائد
ويدل على ذلك ذكر الاخبار العلاجية واعتراف الكليني بعدم معرفة الصحيح الا في قليل بقوله ونحن
لا نعرف من ذلك الا اقله نعم لا فائدة في ذكر ما علم كونه موضوعا بالنسبة الى الاحكام الشرعية
مع ان الكليني قد يخبر عن غير المعصوم ع كما لا يخفى وايضا انه قال بوجوده الرجاء غير العلم ولا اقل
من الاحتمال المنافي للقطع واحتمال هضم النفس غير نافع كما لا يخفى وانه يحتمل كون اخباره بصحة

اخبار الكافي باعتبار الظهور الموجب للاعتماد والركون ولو بالدليل الظني كالعرض على كتاب الله كما صرح
به بعض بان الصحيح عند العلماء اعم من مقطوع الصدور ومظنونه وقد مر اليه الاشارة والاخبار
بالصحة ولو سلمنا كونه عن علم لا يستلزم الا العلم بالصحة بهذا المعنى لا بمعنى القطع بالصدور
وعدم عمل القدماء بالظن حتى الظن المخصوص ممنوع لكون عملهم بظواهر الكتاب مما لا يمكن انكاره
واقتصارهم على نقل الحديث من غير تمسك بالامارات الظنية غير قادح فان الاشتغال بشيء لا يستلزم
انكار غيره ثم لا يجوز الاعتماد لعدم حجية ظن المجتهد لمثله لان الظن المخصوص بحسب ما بعده
لانا نقول هذا فرع ثبوت كونه كذلك بوجدان الدليل القطعي او اخبار المعصوم ع واما مع عدمهما
فلا فان ما يعتقده عالم دليلا ليس دليلا بعالم آخر ولو ايضا لو سلم حصول القطع له لا نسلم
حصوله لغيره بمجرده كما لا يخفى والشهيد عدم ايراد الصدوق جمع ما في الكافي والشيخ جمع ما في
يب وصا فلا يكون للغير قطع لا بالصدور ولا بلزوم الاعتماد اما الاول فواضح واما الثاني فلعدم
الدليل كما اشرنا اليه وايضا حكى عن جماعة من القدماء الطعن في بعض اخبار الكافي بما يقتضي
انه لا يكون محل اعتبار وكونه اصلا في الحكم بصحة الاخبار فعن المفيد انه قال في رسالته في الرد
على الصدوق فاما ما يتعلق به اصحاب العدد من ان شهر رمضان لا يكون اقل من ثلثين يوما
فهي احاديث شاذة قد طعن نقلة الآثار من الشيعة في سندها مع انه مذكور في الكافي وكذا عن ابن
زهرة وعن السيد انه طعن على الخبر الدال على سهو النبي ص المروي في الكافي وعن ابن ادريس انه
طعن على الخبرين الدالين على جواز بيع القرض فقال بعد نقلهما قال محمد بن ادريس هل يحل
لمحصل وعامل بالادلة يرجع في دياناته الى العمل بهذين وفيهما ما فيهما من الاضطراب في اصلهما
وراويهما واحد وهو محمد بن الفضل واخبار الآحاد عندنا لا يعمل عليها ولا يرجع في الادلة اليها
لانها لا تثمر علما ولا عملا وعن الشيخ انه طعن في كتابي الاخبار على خبر حذيفة وهو مروي في الكافي
بطرق متعددة وعلى خبر عمار الدال على جواز بيع الدراهم بالدنانير نسيئة المروي في الكافي ونحو ذلك
وعن الصدوق انه طعن في باب الرجلين يوصى اليهما فينفرد كل واحد منهما بنصف التركة على خبر مروي
في الكافي فقال لست افتي بهذا الحديث بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي ع مع ان الاول كما قيل متأخر

فان قلت لعل المراد من جهة المعارضة بالاقوى الكاشفة عن صدور المرجوح ونقيضه لا من جهة الضعف
وعدم الصحة او يكون المراد نفى التساوى فى الصحة لكون خط المعصوم اصح وكون المشهور او المتكرر
فى الاصول المعتمدة ايضاً اصح قلت ذلك خلاف الظاهر سيما بالنسبة الى كلام الشيخ وكذا كلام الصدوق فى
اول كتابه ولم اقصد فيه قصد المصنفين فى ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتى به واحكم بصحته
الى اخر ما قال وبالجملة فلا ريب ان ما ذكرنا يوجب التزلزل وعدم سكون النفس على ما قال الكلينى
فلا وجه لاثبات الاحكام الشرعية بمجرده سيما على القول بعدم حجية مطلق المظنة ومما ذكرنا
ظهر ان كلما يرويه الصدوق فى الفقيه ايض ليس غنياً من الرجال لعدم جواز الاعتماد اولا
على اخباره لما مر وعدم صراحة كلامه ثانياً فى دعوى العلم بالصحة كما لا يخفى بل الظاهر من قوله
واحكم بصحته انه من اجتهاده لا من شهادته مع ان ما يذكر فى اثناء كتابه مما يدل على عدم قطعه بصدور
الحديث يعارض ما فى اوله ويقدم عليه فانه ذكر حديثاً ظاهره استحباب تثنية الغسل فطعن عليه
بانقطاع السند ومع ذلك افتى به بالحمل على تجديد الوضوء وغير ذلك مما هو مذكور فى باب
ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه من الثياب وباب الدين وباب المزارعة والاجارة وباب الوصى بمنع الوارث
ماله وباب مس الميت ونحوها وكذا اخبار الشيخ فى الكتابين بل من لاحظهما علم ان العمل فيهما على الترجيح
وبالجملة فمن تتبع وتأمل وانصف يعرف فساد قول الخصم قطعاً واما رابعاً فلان المراد ان كان قطعية
الاخبار بسبب كل واحدة من تلك القرائن ففساده واضح لا يحتاج الى البيان وان كان المراد قطعيتها
بسبب مجموعها من حيث المجموع فلا ريب فى استلزامها الاحتياج الى علم الرجال فان منها كما صرح به
كون الراوى ثقة او نحوه وهذا لا يعلم غالباً الا بعلم الرجال كما لا يخفى مع ان ثبوت القطعية
لهم غير مستلزم لاستغنائنا عن علم الرجال كما لا يخفى مضافاً الى ان بناء عملهم ايض على الظن المعتمد
كما يدل عليه كلام الشيخ فى اول الاستبصار حيث قسم الخبر الى المتواتر والواحد وقسم الواحد الى المحفوف
بالقرائن القطعية وغيره وحكم بكون الاخير ايض معمولاً به ولو حصل ترجيحه على ما يعارضه بالعدالة
الراوى كما لا يخفى على من لاحظه ولذا عدم اخذ الصدوق جميع اخبار الكافى مع كونه عند الشيخ بعيده
كونها طراً محفوفة بما يوجب القطع عند الكلينى ايض لاستبعاد اختفاء القرائن المفيدة للقطع

فى زمان

فى زمان يسير مضافاً الى عمله برسالة ابيه كعمل الكلينى بقول بعض المشايخ كما يشهد ملاحظة الكافى وحاصل
ان دعوى قطعية جميع اخبار الكتب الاربعة سيما التهذيب والاستبصار ليست الا عن لجاج او عناد او غفلة
او تقليد للاستاد بل هى جلاً بل كلاً محتاجة سنداً الى اعمال علم الرجال سيما عند التعارض الذى
امرنا عنده باخذ قول الاعدل والاصدق والاورع ونحوها من الاحوال التى لا تعلم فى امثال زماننا الا
بكتب الرجال وفى زمان معلومية الحال من الخارج الا بعلم الرجال لعدم انحصار العلم فيما دون
وكتب كما لا يخفى ومحتاجة الى دلالة الى اعمال المقدمات الاجتهادية سيما علم الاصول الذى هو اهم المقدمات
واعظمها وانفعها واكثرها حاجة اليه سيما فى الالفاظ والتعارض المحوج الى ملاحظة وجوه
الترجيح فان احتمالات اللفظ كثيرة فلا بد من معرفة الحقايق والمجاز واحكامها ومع ذلك فلا يحصل
العلم كما سيأتى فلا بد من اعمال الظنون الاجتهادية بالنسبة الى المجتهدين والتقليد بالنسبة الى المقلدين
فمنع الاخباريين التقليد تمسكاً بما دل على ذمه فاسد فان الضرورة قاضية بجوازه عند العجز
عن تحصيل العلم بل مدارهم ايض عليه وانما ينكرونه لساناً عناداً او غفلة كيف ومن البديهيات
ان العوام والنساء سيما فى اوائل التكليف لو لم يعملوا بقول المجتهدين يلزم اما التكليف بما لا يطاق
او الخروج عن الدين فان فهم الاخبار وتحصيل الاعتماد بصدورها مما لا يمكن لهم الا بملاحظة
ما يقول المجتهد والرجوع اليه وهذا ليس الا التقليد وان كان من حصل له الفهم والاعتماد منكراً
لكونه مجتهداً ومنتسباً لنفسه الى الاخبارية فانه مجتهد من حيث لا يشعر فان المراد بالمجتهد ليس
من يعمل بالرأى والاستحسان كما فى اجتهاد العامة بل من يتجشم المشقة ويتحمل الكلفة باستفراغ
وسعه فى تحصيل الاعتماد بالحكم المنسوب الى المعصومين بملاحظة السند والدلالة ونحو ذلك
بل الاخبار والآيات ظاهرة فى ذلك المطلب كما سيأتى الاشارة الى بعضها فى الخاتمة ويؤيد ذلك
ما نقل ان فى زمان الائمة عم كان طائفة من الشيعة زرارية وطائفة يعفورية وهكذا وانهم ع
كثيراً امروا باخذ معالم الدين عن فلان وفلان وبالجملة فبعد انسداد باب العلم كما سيأتى فحجية
ظن المجتهد له ولمقلده مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه واما ظن كل ظان فلا لعدم اقتضاء الدليل
ذلك كما سيأتى وقد نقل ان بعض الاخباريين لما رأوا فساد مذهبهم وشناعته الواضحة رجعوا

تهقرى وادعوا ان مرادنا من العلم واليقين ما هو الظن ونزاعنا لفظى مع المجتهدين وردّ

اوّلاً بانّ المجتهدين ليس علمهم واعتمادهم على الظن بل هذا كذب عليهم نعم الظن فى طريق صغرى

دليلهم يقولون هذا ما ادّى اليه ظنّى وكلّ ما ادّى اليه ظنّى فهو حكم الله يقيناً فى حقّى فالصغرى

يقينيّة وجدانيّة والكبرى قطعيّة برهانيّة فاعتمادهم فى الحقيقة على اليقين ولولا كبراهم اليقينية

لما عملوا بالظن ابداً والاخباريون ليس لهم كبرى يقينيّة بل انّما اعتمادهم على نفس ظنّهم الذى

يسمّونه علماً وثانياً انّ الاخباريّين يحكمون بحرمة الاجتهاد صريحاً ويطعنون على المجتهدين

بانّهم يعملون بالظن وثالثاً انّ لفظ العلم والظن من موضوعات الاحكام فيكون المرجع الى العرف

واللغة فلا وجه لجعل الاوّل علماً دون الثانى ومثل ذلك فى الفساد الاعتذار بانّ مرادهم الاخبارى

من العلم هو العلم العادى فيجتمع مع تجويز النقيض فانّ العلم العادى ايضاً مانع عن النقيض عادة

مع فساد ادّعاء حصوله كما مرّ **مصباح** فى حجيّة المظنّة وفيه مقامات خمسة الاوّل فى بيان

حجيّتها على سبيل القضيّة المهملة فى مقام سلب السلب الكلّى الذى ذهب اليه بعض الاجلّة كعلم الهدى

على ما حكى بناء على ادّعاء انفتاح باب العلم بنحو القرائن العلميّة والاخباريون بناء على ادّعاء

كون الاخبار قطعيّة وبعض الاجلّة بناء على لزوم الاحتياط فى الشريعة وبعض اخر بناء على

الرجوع فى غير العلم الى اصالة البراءة وبعض اخر بناء على القول بالتخيير ونحوه فى صورة تعارض

الادلّة وبالجملة فالكلام فى هذا المقام مع خمس فرق من علماء الاسلام اعلم انّه اختلف العلماء

الاعلام فى هذا المقام على قولين الاوّل عدم حجيّتها بالمرّة كما ذهب اليه الاخباريون وبعض

الاصوليّين الثانى حجيّتها فى الجملة كما هو المشهور بين الاصوليّين بل المجمع عليه بين المتاخّرين

حجّة القول الاوّل انّ العمل بالمظنّة تعبّد بما يحتمل الخطأ وكلّ ما هو تعبّد بما يحتمل الخطأ خطاء

فالعمل بالمظنّة خطأ امّا الصغرى فلاعتبار احتمال النقيض الذى هو خلاف المطلوب والخطأ فى ماهيّة

المظنّة وامّا الكبرى فبالعقل والنقل امّا العقل فلوجهين الاوّل انّ التعبد بما يحتمل الخطأ

عند التمكّن من التعبّد بما يحتمله موجب للّوم والذمّ وكلّ ما هو موجب للّوم والذمّ قبيح وخطاء

امّا الصغرى فلاستقباح العقل ترك السلامة القطعيّة والاعتماد على السلامة الظنيّة

بالبديهة

بالبديهة مضافاً الى لزوم الافتراء على الله من جهة النسبة ما لا يعلم انّه منه اليه ومن اظلم ممّن

افترى على الله وامّا الكبرى فواضحة اذ لا وجه لاقتضاء الذمّ الّا كونه قبيحاً وخطاء الثانى

انّ التعبّد بما يحتمل الخطأ فى نفسه محلّ الضرر المحتمل وكلّ ما هو محلّ الضرر المحتمل يجب عند

العقل الاجتناب عنه عند عدم لزوم الاقبح كاختلال النظام او المساوى كالتقيّة والتمكّن من تحصيل

ما ليس محلّ الضرر المحتمل فالتعبّد بما يحتمل الخطاء فى نفسه يجب الاجتناب عنه وكلّ ما يجب الاجتناب عنه

فى نفسه يكون قبيحاً وخطاء اذ لا وجه لوجوب الاجتناب الّا ذلك فالتعبّد بما يحتمل الخطأ يكون

فى نفسه قبيحاً وخطاء ومقتضى عدم تخلّف الذاتى عن ذى الذاتى بقاؤه الّا اذا تحقّق ما يقتضى

عروض خلافه بان يصير القبيح بالذات حسناً بالعرض وحيث لم يتحقّق او لم يحصل العلم بتحقّقه

لزم الحكم ببقائه والعمل بمقتضاه فيجب فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاجتناب عن العمل بالمظنّة لعدم

دليل يقتضى ارتفاع قبحها وصيرورتها حسنة وامّا النقل فبالكتاب والسنّة امّا الكتاب فلآيات

كثيرة منها قوله تع انّ الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئاً حيث اثبت عدم الاغناء الذى هو من احوال

الذات لماهيّة الظنّ فمقتضى قاعدة انّ الذاتى لا يختلف ولا يتخلّف الحكم بثبوته فى جميع افراده من باب

العموم الطبيعى فلا يضرّ الورود فى مورد مخصوص وهو اصول العقايد اذ العبرة بعموم اللفظ

مضافاً الى انّ مقام التعليل يقتضى ايضاً ارادة العموم كما هو مقتضى البرهان الذى يثبت به حال

الجزئى بسبب حال الكلّى فيكون من باب القياس المنصوص العلّة والاستدلال من جهة عموم التعليل

ومنها قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم بناء على كونه من باب ايّاك اعنى واسمعى يا جارة كما

فى قوله تع لئن اشركت ليحبطنّ عملك فيدلّ على عدم جواز العمل بغير العلم للامّة او بناء على اشتراك

غير النبىّ ص معه فى جميع الخطابات الّا ما ثبت فيه الاختصاص كوجوب التهجّد ومنها قوله تع ان هم

الّا يظنّون ونحو ذلك ممّا يدلّ على النهى والذمّ على اتّباع الظنّ المقتضيين للحرمة وامّا السنّة فمنها

ما روى عن ابى عبد الله ع انّه قال انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين الله

بالباطل وتفتى الناس بما لا تعلم ومنها ما روى عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال قال لى ابو عبد الله ع

ايّاك وخصلتين ففيهما هلك من هلك ايّاك ان تفتى الناس برأيك او تدين بما لا تعلم ومنها ما روى

عن ابي جعفر ع قال من افتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل
بفتياه ومنها ما روي عن زرارة بن اعين قال سألت ابا جعفر ع ما حق الله على العباد قال ان يقولوا
ما يعلمون ويقفوا عندما لا يعلمون ومنها ما روي عن امير المؤمنين انه قال لا يقبل الله عملا الا بمعرفة الحديث
ومنها ما روي عن النبي ص انه قال من عمل على غير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح الى غير ذلك هذا كله مضافا
الى ما يظهر من الكلام المحكي عن السيد المرتضى رض من الاجماع على عدم جواز الاعتماد بالظن وهو ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف وموافق ان الامامية لا يعملون في الشريعة بخبر لا يفيد العلم وان ذلك
قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط
لهم وتكلم في الذريعة على التعليق بعمل الصحابة والتابعين على ما حكي بان الامامية تدفع ذلك وتقول
انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك
النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه
سواه من تقية وخوف وما اشبه ذلك انتهى فان ذلك الكلام وان كان في مقام نفي حجية الخبر
الواحد الا ان مدلوله ان عدم حجيته انما هو من جهة عدم افادة العلم سواء كان مفيدا للظن
ام لا فيستفاد من اطلاقه عدم حجية الظن ايضا بالاجماع والجواب عن الدليل الاول اولا انه ان كان المراد
من كون العمل بالمظنة تعبدا بما يحتمل الخطاء كونه كذلك بالنسبة الى الحكم الظاهري فالصغرى ممنوعة
اذ الحكم الظاهري ليس الا ما ادى اليه الظن في امثال زماننا كما سيأتي فلا يحتمل الخطاء بالنسبة اليه
وان كان المراد كونه كذلك بالنسبة الى الحكم الواقعي النفس الامري فالصغرى مسلمة ولكن كلية الكبرى
ممنوعة فان قبح التعبد بما يحتمل الخطاء بالنسبة الى من لم يتمكن من تحصيل ما لا يحتمله مع بقاء
التكليف ولزوم التكليف بما لا يطاق والخروج عن الدين وترجيح المرجوح والتسوية بينه وبين
الراجح واختلال النظام على تقدير عدم العمل بالظن المحتمل للخطاء لا وجه له بل التعبد المذكور
بالنسبة اليه حسن وان كان بالذات قبيحا فان القبيح قد يصير حسنا بالعرض كالكذب الموجب
لحيوة النبي ص كما سيأتي واما ثانيا فلعدم قبح التعبد بما يحتمل الخطاء عند عدم التمكن من تحصيل
ما لا يحتمله ولزوم الاقبح كما فيما نحن فيه لما سيأتي والافتراء بالنسبة الى الحكم الظاهري غير لازم

لحكم العقل

لحكم العقل الموافق للنقل بكون حكم الله الظاهري عند عدم امكان تحصيل العلم هو المظنون كما سيأتي
مضافا الى الاجماع حتى من السيد على تقدير تسليم الاضطرار المعلوم بالعيان مع عدم قدح خروجه
كما حقق في محله وبالنسبة الى الحكم الواقعي مع عدم لزومه ايضا بناء على اشتراط العلم بالعدم
في تحقق الافتراء وكونه منتفيا فيما نحن فيه كما لا يخفى غير واقع فان احدا من المخطئة لم ينسب الاحكام
الظنية الى الواقع الا على وجه المظنة وهو واقع غير افتراء بلا شبهة واما احتمال الضرر فمنفي عند العجز
بالقطع بالنسبة الى الضرر الاخروي الاختياري كما فيما نحن فيه كما سيأتي بل الضرر في ترك العمل
بالمظنون حتى لا في مظنون واستحقاقه مقطوع بناء على قيام الدليل القطعي على لزوم العمل بمقتضاه
كما سيأتي واما الجواب عن النقل فهو اولا ان المنع المستفاد من الايات والاخبار مخصوص بصورة
انفتاح باب العلم وهي زمان تحقق الوحي ونحوه فلا يشمل موضع النزاع وهو صورة انسداد
بابه وثانيا انه لو سلم فاشتراك الغائبين سيما المعدومين مع المشافهين انما هو بالاجماع
والضرورة وهما في موضع النزاع منتفيان كما لا يخفى مضافا الى ان الدليل العقلي الاتي ونحوه يوجب
رفع اليد عن الظواهر لو سلمنا العموم لان الظاهر يدفع بالقاطع والخاص يقدم على العام
مع ان اية النهي مخصوصة بالنبي ص ولا دليل على مشاركة غيره له ص في جميع الخطابات ومحتملة للاختصاص
بالاصول بناء على احتمال وجود القرينة او بما ينسب الى المسلمين ولارادة المعنى الراجح من العلم
وكذا ايات الذم في احتمال الاختصاص بالاصول كما تقتضيه السياق وان لم يكن المحل مختصا ولكن
لا اقل من الاجمال واما الجواب عن الاجماع فهو اولا انه لو لم ندع خلافه كما هو الحق بالنسبة الى زمان
العجز كما اشرنا اليه نعم في زمان اصحاب الائمة ع القادرين على تحصيل العلم منع العمل بغيره مسلم واما
بالنسبة الى من لم يتمكن من تحصيله فلا والاعتماد على نقله عمل بالظن لو سلمنا حصوله فان نقل الاجماع
المنقول ليس الا مفيدا للظن والمستدل لا يقول باعتباره ولعله كان متمكنا من تحصيله لقرب عهده
بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات كما حكي عنه انه قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من
مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي مسائل
المختلفات يرجع الى التخيير بين الاقوال ولكن لا يخفى ان العلم بتفاصيل شيء من التكاليف بل ما هو من بديهيها

واشدها حاجة واكثرها وقوعاً كالصلوة لا يحصل بشيء مما ذكر بل السيد ايضاً يكتفي بعمل بغير العلم فيها
انسد فيه بابه كما يرشد اليه اخر كلامه وثانياً ان هذا الاجماع معارض بالاجماع الذي ادعاه الشيخ
والعلامة ره فعن الشيخ انه قال ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا ولم يكن هناك قرينة تدل
على صحة ما يضمنه الخبر جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة
على العمل بهذه الاخبار التي دونوها في تصانيفهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحداً
منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سئلوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور
وكان راويه ثقة لا ينكر ولا حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم
وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق ع الذي انتشر عنه العلم فكثرت
الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزاً لما اجمعوا على ذلك ولا انكروه لان اجماعهم
لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس
محظوراً لديه في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلاً واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل
او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله
حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملاً بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد
يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضاً مثل ذلك وقد علمنا خلافه وعن العلامة في نهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم
كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة
حصلت لهم فانهم يظهر منه دعوى الاجماع كما عن المحقق ايضاً حيث جعل المخالف السيد ومن تبعه
وقال بعض الاجلة من عاصرناه من سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول ص والائمة ع ولاحظ الاخبار
الدالة على رخصتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار
المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار
العالم واساس عيش بني آدم غالباً كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة
واستبعاد خفائه على مثل السيد مع قرب زمانهم وكمال فطانته واطلاعه مدفوع باستبعاد

خفاء

خفاء خلافه لو كان واقعاً على مثل الشيخ لا يقال كل ذلك مخصوص بخبر الواحد والكلام في حجية المظنة
لانا نقول انا في مقام الرد على القول بحرمة العمل بغير العلم وهو حاصل مما ذكر كما لا يخفى مع ان الظن
ان الاصوليين لم يقولوا بحجية خبر الواحد من باب الاسم بل كلهم قائلون بكونها من باب وصف الظن
وان اختلفوا في الانحصار في الظن المخصوص وعدمه كما سيأتي انشاء الله وقد اعتذر لدفع الاستبعاد
دعوى الاجماع على طرفي النقيض في زمان واحد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين
وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ولم يتمكنوا
على التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم فاحتالوا في ذلك مناصاً واعتمدوا في احتجاجهم
من حيث انها اخبارهم ٢
على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن اتهامهم فاشتهر بينهم
هذا المطلب هذا الاشتهار حتى ظن السيد ونظراؤه ان ذلك كان مذهباً لهم في خبر الواحد
وان كان من طرق الاصحاب في فروع المسائل فوقع الغفلة في التعميم وصريح كلام الشيخ في العدة
موافقته للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه ما رواه المخالفون في كتبهم
واما الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وبان السيد
كان اعتماده في دعواه على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
حتى قال بعضهم باستحالته عقلاً وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا
المعتنين بالفقه والحديث وحيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل
الفقهية وبالجملة فانكار مخالفة الشيخ للسيد من جهة كون الاخبار يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها ميسرة فلا يظهر
اعتماده على الخبر المجرد ليظهر المخالفة انكار للبديهة لصراحة كلام الشيخ في العمل بالاخبار المجردة
كما مر اليه الاشارة نعم خص القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونتها في الكتب المتداولة
سواء كانت رواتها الامامية او غيرهم ايضاً اذا كانت عن المعارض سليمة وذلك لا يوجب
اقترانها بالقرائن القطعية ولو سلم فلا يلزم من وجودها عند اصحاب الائمة ع كونها عند
الشيخ متحققة مع كون عبارة كلامه في خلافه صريحة وحجة القول بكون المظنة حجة مثبتة

عليها نعقدمات عديدة الاولى ان الله لا يفعل قبيحا بالبديهة والا يلزم الجهل او السفاهة او الحاجة
التي هي لوجوب الوجود منافية الثانية ان تكليف الغافل قبيح بالبديهة الا اذا كانت الغفلة عن بعض
الجهة كما في صورة التكليف بواحد شخصي مبهم امكن الاتيان به في ضمن الامور المتعددة باتيان واحد
مبهم بالاصالة والباقي من باب المقدمة وفي حكم ذلك قبح التكليف بالمجمل والمواخذة بدون البيان
والاغراء بالجهل في صورة كونها على الوجه الكلي وعدمه في غيرها الثالثة ان التكليف بما لا يطاق
قبيح عقلا ونقلا للزوم اللغو والسفاهة او الظلم المنافي للعدالة على تقدير التعذيب في الاخرة
ولقوله تع لا يكلف نفسا الا وسعها الرابعة ان العسر والحرج منفيان شرعا لقوله تع يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ص اتيتكم بالحنيفية السمحة
السهلة وقوله ع ان الدين اوسع مما بين السماء والارض مضافا الى الاجماع في الجملة الخامسة ان
ما يستلزم اختلال النظام المعاش والمعاد فيه اختلال وفساد ونفي تكليفه عن العباد لاستلزامه
فوت الغرض كما لا يخفى فيلزم كون افعال الله بلا غرض المستلزم للقبح المحال صدوره عن الله تع
السادسة ان الاصل عقلا ونقلا تحصيل العلم بالاحكام الشرعية والبراءة القطعية ولو بالعلم الفقهي
كما في صورة الاحتياط لما مر في مقام بيان عدم حجية المظنة الا اذا لزم الاقبح كالخروج عن الدين السابعة
ان ترجيح المرجوح على الراجح بمعنى جعل الموهوم حكم الله قبيح عقلا بالبديهة بمعنى استحقاق فاعله الذم
لترك الحسن واختيار غيره الثامنة ان التسوية بين الراجح والمرجوح قبيحة عقلا كما التاسعة ان
التكاليف الالهية باقية بلا شبهة والخروج عن الدين فاسد بالضرورة العاشرة ان ارتكاب اقل القبيحين
جايز بلا ذم عقلا لسلامته عن القبح الزائد في الاخرة الموجب للزوم تركه وتعين مخالفه الحادية عشر
ان ابواب العلم بالاحكام الشرعية الفرعية في الغالب مسدودة فان الضروريات دينا ومذهبا نادرة
في غاية الندرة ومع ذلك فلا تبين الا احكاما اجمالية لا تنفع في شيء من التفاصيل الشرعية
كما في وجوب الصلوة من غير بيان الكيفية ومثل ذلك الاجماع بالبديهة كما لا يخفى على من له ادنى دربة
واما العقل فلا يحكم الا نادرا من الكليات المتحقق في ضمن بعض الجزئيات كالحكم بجواز ارتكاب اقل القبيحين
المقتضي للحكم بجواز الاستدبار في البول عند دوران الامر بينه وبين الاستقبال وجوازهما عند دوران

الامر بينهما

الامر
بينهما وبين كشف العورة عند الاجنبية ونحو ذلك مما لا يفي بعشر من اعشار الاحكام الالهية كقبح الظلم ووجوب
رد الوديعة ونحوها مما ورد فيه الادلة النقلية ولكن العقل يجعلها قطعية فيستفاد منه شيء على حدة
وهو عدم احتمال الخطاء مضافا الى حصول التقوية في ما ثبت بالاجماع ايضا بلا شبهة واما الكتاب فهو
وان كان قطعيا سندا في الجملة ولكنه ظني بالنسبة الى الدلالة التي هي المناط والحجة فان دلالة الالفاظ
ليست بالذات كما حقق في مبحثها بل بالوجوه والاعتبارات من الوضع والقرائن العقلية او الحالية او
المقالية والوضع قد يعتريه التغيير والنقل والاشتراك ونحو ذلك مما لا يمكن نفيه الا بالاصول الظنية
والقرينة المقالية قد تصير مختفية ولا يمكن نفيها عند الشك ايضا الا بها بالبديهة والحالية لا استفادة
الا بالحضور في مجلس الخطاب الا على وجه النقل المنتفي بلا شبهة وهي تكون لا محالة واقعة اذ لا يخلو
المتكلم من حال عند التكلم من حالاتها ولكن يدور الامر بالنسبة الى الغائبين بين كونها ساكتة او
صارفة ومعينة او مؤكدة فلا يمكن اجراء الاصل فيها فان الاصل امر عقلي لا يتعلق بالجزئيات
المادية فان العقل لا يدرك الا الكليات او الجزئيات المجردة فيتحقق احتمال التجوز والاضمار
والتخصيص والتقييد ونحو ذلك من احوال اللفظ التي ذكرت في مبحث تعارض الاحوال ومع هذا
الاحتمال لم يكن للعلم مجال وجميع ذلك يجري في الاخبار الاحاد مضافا الى شيء زائد كما سياتي واما
الاخبار المتواترة او المتظافرة او المحفوفة بالقرائن القطعية فعلى تقدير تسليم تحققها بالنسبة
الى زماننا بالنظر الى الاحكام الشرعية في غاية الندرة بل اندر من الكل بلا شبهة فهي غير وافية بالاحكام
واما غيرها من الاخبار فعدم كونها علمية بديهي بلا شبهة فان فيها مضافا الى ما في الكتاب
المنافية للقطع احتمال الكذب والافتراء والسهو والنسيان والخطاء من الرواة او النساخ لعدم العصمة
ونحو ذلك كما في صورة التعارض الموجب للشك او انتفاء القطع من غير وجود ما يوجب نفي تلك
الاحتمالات كما هو المشاهد بالعيان والوجدان فان قلت مقتضى وجوب اللطف على الله تعم كون
تلك الاخبار قطعية فان اللطف عبارة عن التقرب الى الطاعات والتبعيد عن المعاصي ولا يحصل
ذلك الا ببيان الاحكام بلا واسطة او بواسطة والاول منتف فتعين الثاني وهو اما ان يكون مع
المشافهة او بدونها والاول منتف فتعين الثاني وهو اما ان يكون من امور خارجة او لنفس تلك

الاخبار والاول منتف فتعين الثاني ولا ريب ان البيان بنفس تلك الاخبار لا يكون الا بكونها قطعية والا
ينتفي البيان فينتفي اللطف الواجب على الله فيلزم القبيح المحال عليه نعم فاحتمال الخطاء ويكون منتفياً
بسبب كون الرواة وغيرهم مصونين عنه بعصمة الائمة ع وامنائهم وايض اشتراك الخطاب بين الحاضرين والغائبين
والمعدومين يقتضي استواء حالهم ولا شك ان الحاضرين كانوا عالمين قاطعين وكان الاخبار
عندهم قطعية من دون احتمال الخطاء فكذا غيرهم وايض بذل المشايخ جهدهم في تصحيح الاخبار وتنقيحها
وضمانهم لامتياز صحيحها من سقيمها كما يظهر من الكليني والصدوق مما يقتضي قطعية تلك الاخبار
وايض احتفافها بالقرائن المتكاثرة ككون الراوي ثقة غير راض بالافتراء واعتضاد بعضها ببعض
واخذها من الاصول الاربعمائة التي تكون قطعية وكون دأب القدماء ومعاصري الائمة عدم العمل
باخبار الآحاد والاحاديث الظنية وكون العمل بما هو المعلوم انه مراد الائمة ع يقتضي كون طريقة القدماء
تلك الاخبار قطعية قلت فساد الكل واضح اما التمسك باللطف فلان البيان صدر من الله بواسطة النبي
والائمة والاختفاء تحقق من شرور الاعداء وكيدهم حيث ظهر الفساد في البر والبحر اذ لا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين وقد بين النبي ص جميع الاحكام حتى ارش الخدش في الوجه وكتبها علي بن
ابي طالب ع في كتابه الذي عند القائم من آل النبي ص فعدمه الان منا ولان وجوب اللطف مبني على
لزوم تحقق الغرض في افعال الله تعالى وهو حاصل بسبب انفتاح باب العلم في اصول الدين وفي الفروع
اجمالاً لان تحصيل قابلية ايصال النعيم الابدي يحصل بذلك ايض بل هو في زماننا اكمل من جهة زيادة
الرياضة في تحصيل معرفة الاحكام والعمل بمقتضاها وتوهم لزوم دفع النقص الحاصل من عدم الاخذ
بالواقع الذي يقتضي بالمناسبة الذاتية مرتبة عالية فاسد اما اولاً فلان التسوية غير لازمة
والا لزم كون مراتب الجميع مثل مراتب الانبياء بل مرتبة نبينا ص ولا يخفى فساده واما ثانياً فلان زيادة
الرياضة انما تؤثر اثراً زائداً عن اثر الحكم الواقعي فلا اقل من تأثيره تأثيراً مساوياً ولو بواسطة
تفضل من الله ولان تقدم تحقق صدور الانبياء موقوف على وجود الداعي وفقد المانع فلعل
في اللطف المخصوص مانعاً وهو لزوم الاختلال والفساد والايذاء والابتلاء من اهل العناد كما يدل
عليه بعض الاخبار الواردة في وجه اختلاف الاخبار وبانه خير لنا ولكم فعدم هذا اللطف لطف لكل

مضافاً

مضافاً الى ان اللطف بالنسبة الى كل احد بحسبه والحكم الظاهري يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال
كما يظهر من الاخبار وهو معلوم لكل مكلف كما لا يخفى ووجوبها عند ذلك ثم واما التمسك باشتراك
الخطاب فلما حقق في مبحثه من اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدم الاشتراك الا في الحكم المستفاد
منه الموقوف الان على الاجتهاد مضافاً الى ان التعارض ونحوه يوجب عدم العلم بالخطاب الواقعي
الكاشف عن الحكم عند دفع الاحتمالات المذكورة واما تنقيح المشايخ وتصحيحهم فلو سلم على وجه الكلية
لا يفيد الا الاعتماد في الجملة لهم لا لنا ولا يستلزم العلم بالنسبة اليهم كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم
كالتهذيب والاستبصار فضلاً عن افادته العلم بالنسبة الينا ولو سلم فالعلم لهم لا لنا وكذا حال
القرائن لتجرد اكثر الاخبار عنها بل في الغالب يكون الواقع هو التعارض لا التعاضد ولا اقل من تعارض
الوهن الحاصل من التعارض مع القوة الحاصلة من التعاضد والعدالة لو تحقق ما نفعل عن الافتراء
لا الخطأ وحصول العلم موقوف على نفيهما معاً وقد بينا فساد ذلك مشروحاً في رسالتنا الرجالية
المسماة بلب اللباب واما اصالة البراءة فمع انها ظنية ايض غير نافعة بالنسبة الى ما علم ثبوت
التكليف به اجمالاً ولم يحصل العلم بالخصوصيات كما لا يخفى في الركوع والسجود ونحوهما وسيأتي
ما يزيد على ذلك واما غيرها مما ذكر من الادلة الشرعية كالاجماع المنقول وعدم الخلاف ونحو ذلك
فعدم افادتها العلم واضح مع عدم كفايتها في الغالب فثبت انسداد باب العلم في غالب الاحكام الشرعية
المقدمة الثانية عشر ان العمل بالمظنة في امثال زماننا ارتكاب لاقل القبيحين بيان ذلك ان
ابواب العلم بالاحكام الشرعية اذا كانت في الغالب مسدودة وحصل المظنة بها من الادلة الشرعية
فح اما ان يكون حكم الله تحصيل العلم الواقعي مع عدم امكانه او تحصيل العلم الفقاهتي الذي هو اقرب
الى العلم الواقعي بان يكون الحكم بالاحتياط وجوباً او عدم العمل بغير المعلوم بالرجوع الى اصالة
البراءة فيه او العمل باي فرد شاء المكلف او العمل بغير المظنون او العمل بالمظنون لا سبيل الى الاول
للزوم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلاً ونقلاً كما مر وكذا لا سبيل الى الثاني لما سيأتي من عدم
وجوب الاحتياط سيما مع حصول المظنة لكونه موجباً للزوم اختلال النظام ولا اقل من العسر الشديد
المنفي في الشرع السديد ولنذكر دليل وجوب الاحتياط على سبيل الايجاز والجواب عنه ليتضح الامر

غاية الايضاح وان كان المبحث الاتي باحثا عن تفصيله فنقول حجة وجوب الاحتياط امور الاول ان الاحتياط اخذ بالاوثق والاخذ بالاوثق راجح وتركه واخذ خلافه ترجيح المرجوح على الراجح وترجيح المرجوح
قبيح كما مر فتركه واخذ خلافه قبيح فالاخذ به لازم اما ان الاحتياط اخذ بالاوثق فلان الامر اذا
دار بين الوجوب وغير الحرمة والحرمة وغير الوجوب فلا شك ان العمل بمقتضى الوجوب والحرمة
اوثق فان فعل ما يحتمل تركه الضرر او ترك ما يحتمل فعله الضرر مما ليس فيه ريب وخوف ويقطع
باقتضائه السلامة ولا ريب ان ما فيه السلامة القطعية اوثق والاحتياط عبارة عن اخذ ما فيه
السلامة القطعية فهو اوثق وكذا اذا دار الامر بين المحتملات الغير المتضادة وان جميعها فان فيه
ايضا السلامة القطعية فهو ايضا اوثق الثاني ان الاحتياط يقتضي دفع الضرر المحتمل وكل ما يقتضي
دفع الضرر المحتمل يجب ارتكابه فالاحتياط يجب ارتكابه اما الصغرى فلانا نعلم بالعلم الاجمالي بانا
مكلفون بالتكليف الالهي ولو كان اباحة لانها ايضا من الاحكام التكليفية والخطابات الالهية
المتعلقة بافعال المكلفين لكونها عبارة عن التخيير في الفعل والترك وهو لا يكون الا بالخطاب
ولهذا لا يطلق على فعل غير الانسان من الحيوانات انه مباح وبالجملة فعند الشك ودوران الامر
بين الوجوب وغيره مما عدا الحرمة او الحرمة وغيرها مما عدا الوجوب او دوران الامر بين شيئين
غير متضادين في الوجوب او الحرمة اذا لم يؤخذ بالاوثق وهو الوجوب او الحرمة او الاتيان بجميع
المحتملات يتحقق احتمال الضرر بترك الوجوب او الحرمة او الواجب او الحرام والقوة العاقلة
تحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل عنده ودوران الامر بين السلامة القطعية والظنية التي فيها
احتمال الضرر ولا يتم ذلك الا بالاحتياط والاخذ بالاوثق فيجب تحصيلا للسلامة القطعية
الثالث ان الاشتغال اليقيني ولو بتكليف ما كما مر يستدعي الفراغ اليقيني ولا يتم الا بالاحتياط
فيكون واجبا الرابع ان الاحتياط اقرب الى العلم الذي هو الاصل فعند تعذره يتعين العمل به
الخامس قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وقوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وقوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان امتثال هذه الاوامر
لا يتم الا بالاحتياط فانه مما ليس فيه ريب دون غيره وقوله عليه السلام حلال بين وحرام بين وشبهات

بين ذلك

بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
فان مقتضاه وجوب ترك الشبهات على وجه العموم المستفاد من الجمع المعرف باللام حتى المظنون بناء
على حمل الشبهة على غير المعلوم وابقاء لفظ بين على حقيقته لا ظهريته وقلة استعماله في غير حقيقته
وهو الرجحان المطلق بكونه مدلولا على الحصر المستفاد من كلمة انما والمقام وجوب ترك كل ما ليس معلوم
كونه حلالا مما يمكن فيه الترك كائنة ما كانت ولو كان من الاحكام كما يقتضيه المورد والمقام
مضافا الى عموم العام ولا يتم ذلك الا بالاحتياط فان غيره شبهة بين البينين الى غير ذلك نعم
اذا كان الشك بين الوجوب والحرمة او بين المتضادين كالقيام والقعود فلا بد من التخيير
لعدم تحقق الاوثق والمرجح فان قلت ان وجوب الاحتياط يقتضي التكليف بالمجمل وهو قبيح قلت
قلت اولا ان الاجماع منعقد على حسنه ورجحانه كما هو مقتضى العقل وذلك يقتضي استحبابه
قطعا فلو كان التكليف به قبيحا لما كان فرق بين الوجوب والاستحباب وثانيا ان التكليف
بالمجمل على قسمين الاول ما يمكن امتثاله بالاتيان بجميع المحتملات والثاني ما لا يمكن امتثاله
كالتكليف باتيان رأس كرأس الشياطين والقبيح هو الثاني لا الاول وما نحن فيه من قبيل الاول
لا الثاني فما هو القبيح غير واقع وما هو الواقع غير قبيح فان قلت اذا كان الشك في التكليف
وبين الوجوب وغيره مما عدا الحرمة او الحرمة وغيرها مما عدا الوجوب يحكم بمقتضى اصالة عدم
الوجوب او الحرمة واصالة عدم تكليف زائد بعدمها فيعمل بمقتضى اصالة البراءة الموافقة للعقل
السليم والكتاب الحكيم كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها ونحو ذلك من الآيات والاخبار
قلت هذا يصح اذا كان الشك في جنس التكليف بان كان الجهل ساذجا غير مشوب بالعلم الاجمالي واما
اذا كان في خصوصه بكون الجهل مشوبا بالعلم الاجمالي كما هو حالنا للقطع بثبوت تكليف ما كما مر
فلا فان قلت ان العمل بالاحتياط مط ولو مع الظن بخلاف مقتضاه يستلزم ترجيح المرجوح
قلت هذا مع انه منقوض بالبينة اذا عارضها خبر فاسق كان الظن معه فلا بد من نفي كونه من قبيلها
يتم اذا ثبت حجية الظن واعتباره والا فيكون وجوده كعدمه كما في الظن القياسي والظن الحاصل
بعد الاولين من الرباعية مثلا عند من لم يعتبره وما نحن فيه مما لم يثبت حجيته لانه اقل الكلام

مضافًا الى ان المرجوحية المستندة الى الماهية او المطلوبية المستلزمة لها مقتضية لقبح اخذ الموصوف
بها واما المرجوحية المستندة الى المطلوبية من جهة الفضل والرحمة لعدم كون الا ثقل الاوثق مطلوبا
حتميا فضلًا ورحمة فلا وما نحن فيه من هذا القبيل فيكون الرجحان المستند الى الاوثقية ونحوها
سالما عن المعارض فان قلت العمل بالاحتياط يستلزم العسر المنفى قلت الضرورة تتقدر بقدرها
فيحكم بوجوبه فيما لا يلزم فيه العسر اقتصارًا فيما خالف الاصل العقلى على موضع اليقين فان قلت
الفراغ اليقينى لا الاشتغال اليقينى لا بد ان يكون بقدره والاشتغال بغير المظنون اول الكلام فلا يكون تحصيل العلم بالفراغ
عنه لازمًا حتى يكون الاحتياط واجبًا مطلقًا قلت احتمال كون الالفاظ اسامى للصحيح يوجب
الاجمال المحوج الى الاحتياط فان قلت ان الاحتياط ليس دليلا شرعيا فكيف تستدلون به قلت ان
المسلم عدم كونه دليلا اجتهاديا لا فقاهتيا من جهة حكم العقل بلزوم تحصيل البراءة اليقينية
هذا غاية ما يمكن ان يؤمن جانب القائلين بوجوب الاحتياط والجواب اولًا ان وجوب الاحتياط
عبارة عن العمل بما يوجب العلم بالبراءة اليقينية وهذا غير ممكن فى غالب مواضع يحكم به فيها اذ
من مواضعه الصلوة ولا يمكن الاحتياط الموجب لحصول العلم بالبراءة فيها لكثرة الاختلاف الموجبة
للامتناع كما سيأتى مع انه لا قائل به فلا وجه للقول بالوجوب مط فان قلت لا تكليف الا مع الامكان فمع
عدمه لم يكن الاحتياط واجبًا قلت يلزم ح العمل بغير العلم غايته كونه مظنونًا فيلزم العمل بالمظنة
فان قلت المراد بالاحتياط هو العمل بالاوثق سواء كان مما لا يحتمل الضرر او كان اقل ضررًا فيلحق الصورة
المفروضة بالقسم الثانى قلت مقتضى الادلة المذكورة تحصيل العلم وهو فى ذلك القسم غير حاصل مع ذكرت
ان العلاج ليس الا بالظن غايته كونه ظنا ارجح فثبت العمل بالمظنة وهو كر على ما فر فان قلت يلزم على ما
بطلان القول باستحباب الاحتياط فيما ذكروه هو الاجماع والبديهة قلت القائلون بالاستحباب
لا يقولون بانحصار الاحتياط فى العلمى العام تحاشيهم عن العمل بالمظنة وعدم منعهم لذ فيحكمون
باستحباب اخذ ما هو اقل احتمالا للمخالفة الواقعية التى ليست مما يجب الاحتراز عنها من جهة
تحقق الحجب الموجب لسقوط التكليف وثانيا ان وجوب الاحتياط الذى ليس له حد محدود مستلزم
لاختلال انتظام المعاش والمعاد الموجب لفوات الغرض من خلق الانسان وهو تحصيل القابلية

لايصال

لايصال النعيم الابدى فيلزم كون فعله تع عبثًا وهو قبيح عقلا ونقلا وقد مر ان الله تع لا يفعل القبيح
بل يستحيل صدوره عنه ووجه الاستلزام ان التكليف الهى غير مخصوص ببعض دون بعض وبحال دون
حال وبامر دون امر فلو كان الاحتياط واجبًا لكان وجوبه عامًا بجميع المكلفين فى كل حال من احوالهم
وفى جميع امور الدين وحيث لم يكن له حد محدود والمتعلقة صنف معدود يكون على الكل فى الكل العمل
بالاحتياط لازمًا الا اذا حصل العلم بلزوم الاختلال فيجب على اهل الصناعات والزراعات والمكاسب
والتجارات واهل العلم وغيرهم جعل بناء العمل عليه ولا ريب ان كل واحد منهم واحدهم فى حال من الاحوال
وكل امر من امور الدين يجوز فى حقه امكان تحصيل الاحتياط الا فى نادر من الاحوال على حال ولا ريب
انه يختل امورهم فى ادنى زمان من حيث لا يشعرون ولا شك ان نظام المعاد مبنى على نظام المعاش فبعد
اختلال الاخير يختل الاول فيلزم ما ذكر مضافًا الى حرمة ارتكاب ما يوجب كل واحد من الاختلالين بلا خلاف
وثالثا ان وجوب الاحتياط كليا يستلزم العسر المنفى فى الشريعة فانا لو قلنا بلزوم الاحتياط كليا ولم نعمل
بالمظنة يلزم جعل بناء العمل فى النية مثلا اختيار القول بالاخطار لانه احوط واختيار القول بلزوم
جعل اول الجزء من النية مقرونا مع همزة الله واخرها مقرونا مع راء اكبر مع جعل اخر النية الاخرى
مقرونا بالهمزة او فعل صلوة اخرى مقترنًا اخر نيتها لها وفعل صلوة اخرى شارعًا فى التكبيرة بعد
الفراغ عن النية عملا بجميع الاقوال بالنسبة الى النية وهكذا بالنسبة الى ساير الاجزاء وساير المسائل
ولا ريب ان ذلك عسر شديد وحرج وكيد مع ان الظاهر ان العمل على الوجه المذكور مما لم يقل به احد وبعد
لم يحصل العلم فلا محيص عن العمل بالظن فان قلت فليحكم بلزوم الاحتياط فى غير ما يلزم فيه ذلك قلت
اولا ان ذلك قول بجواز العمل بالظن فى الجملة والداعى عليه موجود فى غير هذه الصورة ايضا كما لا يخفى
فيلزم العمل بما لا يقول به القائل وثانيا ان الاحتياط ليس له حد وموضع العسر غير معلوم وظن لزومه
على هذا القول غير معتبر والعمل بالاحتياط عند حصول العلم بلزومه لو امكن عسر بالبديهة وهو منفى فى الشريعة
لقوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فانه نفى ارادة الله ماهية العسر على وجه العموم الطبيعى
سواء كانت تلك الارادة ارادة اصلية او عرضية كما هو مقتضى العموم المستفاد من الجملة المنفية التى
هى فى حكم النكرة الواقعة فى سياق النفى المفيدة للعموم وسواء كانت بالنسبة الى حال امكان العلم او عدمه

كما في امثال زماننا فبمقتضى اشتراكنا مع المشافهين في الحكم نحكم بانتفاء العسر بالنسبة الينا ايض على وجه
العموم المقتضي لنفي الاحتياط الموجب له وكذلك قوله تع يريد الله ان يخفف عنكم وقوله تع وما جعل
عليكم في الدين من حرج وتوهم ان الحكم الاضطراري ليس من الدين فاسد لان لله في كل واقعة حكمين
حكم اختياري وحكم اضطراري فان الاضطراري ان لم يكن من الدين يلزم البدعة والتشريع والحكم بغير
ما انزل الله والافتراء على الله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وقوله ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة
وقوله ع ان الدين اوسع مما بين السماء والارض ونحو ذلك من الاخبار الدالة على نفي العسر الذي هو
اجماعي ظاهرا ورابعا ان القول بوجوب الاحتياط في جميع امور الدين مما لم يحصل فيه العلم ولم يكن
فيه نص قد يؤدي الى الوسواس المحرم كما لا يخفى فيكون محرما لقوله تع ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
وخامسا ان التكليف بغير ما حصل لنا معرفته علما او ظنا غير ثابت لنا لعدم توجه الخطاب الشفاهي
الينا حتى يتبع ظاهر اللفظ لو سلم ظهوره في ثبوته والاشتراك بسبب الاجماع في غيره ايض غير ثابت مع
ان مكالمة الشارع كانت على طريقة المحاورات العرفية في الاكتفاء بظاهر افهام المخاطبين وعدم
الفحص عن فهم المراد الواقعي كما يدل عليه انهم كثيرا كانوا يرون من المخاطبين غفلتهم واشتباههم
فيما لو ابن يذهبون ونحو ذلك مع ان اعادة الكلام لتفهيم المرام ربما يكون فيها ايض ذلك الاحتمال
فيحتاج الى اخر وهكذا فيلزم التسلسل فلم يثبت من الخطابات المتوجهة الى المشافهين ايض الا
تكليفهم بما فهموا منها مثلا اذا ثبت اشتغال الذمة بالصلوة فلا يثبت اشتغالها الا بما ظهر
انها صلوة اما بالعلم او الظن القائم مقامه وان كان الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية لعدم
العلم بكون المعنى النفس الامري غير ذلك حتى يقال انا مشتركون معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك نعم لو حصل
العلم بانه غيره ولم يظهر ذلك الغير ودار الامر بين المحتملات يكون الاتيان بجميعها واجبا بعضها
المبهم من باب الاصالة وبعضها الاخر من باب المقدمة بناء على ثبوت الاشتراك فيما علم انه كان مكلفا به
للمشافهين وان اشتبه تعيينه علينا كما هو ظاهر المستشفي نحو قوله تع لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها لصدق
الاتيان على العلم بتعلق التكليف بالشخص الذي صار مبهما علينا باختفاء القرائن المستند الى
شرور الاعداء وبالجملة لو ثبت التكليف بماهية بالدليل وحصل الشك في حصولها لبعض اجزائها

[margin:] بل لما مر من حصول العلم

ونحوه

ونحوه يحكم بوجوب تحصيل القطع بالبراءة بالاتيان بجميع المحتملات لقولهم ع لا تنقض اليقين الا
بيقين مثله كما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم ينتقل الى ما يقتضي
عدم اعتبار الشك لانه يلزم ح التكليف بالجهل وهو قبيح لانا نقول اولا ان البيان كان موجودا
واختفى علينا وثانيا ان التكليف بالمجمل مع امكان الامتثال بالاتيان بجميع المحتملات ليس قبيحا كما مر واما
في غير تلك الصورة فلا لاصالة البراءة عن التكليف بخصوص الشخص لانه يحتمل كون الالفاظ اسامي
للصحيح يوجب الاجمال الموجب للاحتياط ودفع اليد عن اصالة البراءة لانا نقول اولا ان ذلك فاسد
كما حقق في محله وثانيا انه لو تم لتم بالنسبة الى المكلف به فلا يستلزم القول بوجوب الاحتياط ولو
بالنسبة الى ما اذا كان الشك في التكليف وكذا لو توهم كفاية العلم الاجمالي بثبوت الاجزاء النفس الامرية
ولو كانت قيودا او اجزاء للمطلق الماهية في وجوب الاحتياط فانه مع عدم تماميته في صورة الشك
في التكليف غير صالح لرفع اليد عن البراءة الاصلية لعدم دليل عليه من العقل والنقل وتوهم لزوم
دفع الضرر المحتمل فاسد لان الضرر الاختياري الارادي مع عدم البيان مقطوع العدم لقبح المؤاخذة
بدون البيان والاغراء بالجهل كما مر اليه الاشارة وسيأتي لذلك زيادة بيان انش واما الايات
فما يدل منها على وجوب التقوى غير ظاهرة في محل البحث كما لا يخفى واما غيرها فبالطريق الاولى واما
قوله ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك ففي قصوره سندا قاصر دلالة فان بعد العلم بعدم التكليف
بما لم يقم عليه دليل من جهة كفاية عدم العلم في العلم بالعدم حذرا عن لزوم القبيح لم يكن ريبة في ترك
غير المظنون او التكليف المشكوك فيه وكذا في صورة التخيير اذا تعارض الامارتان لدلالة العقل
القاطع عليه مع ان حديث القرعة بعد الاغماض عن جميع ما يرد عليه لا يفيد الا المظنة فيرد على العامل
به انه كر على ما فر منه مضافا الى ان تكليف العباد بالامور الشاقة من دون دليل قطعي ايض مع انه ضد
مقتضى كون الملة سهلة محل الريبة وكذا الحكم به والفتوى عليه فانهما ايض محل ريبة المؤاخذة
بقوله تع آلله اذن لكم ام على الله تفترون وايض الريبة كما عن الجوهري بمعنى التهمة والشك
فلعل المراد دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه كما يقال اتقوا مواضع التهم وايض فان
العمل بالاصل ونحوه ليس عملا بما يوجب الشك غاية ما في الباب على تقدير التنزل كونه عملا بما

لا يوجب اليقين بالبراءة مع ان ذلك الحديث معارض بمثله بل بما هو الاقوى كقول مولانا امير المؤمنين ع لكميل
بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت فان التعليق بالمشية صريح في عدم وجوبه لان الواجب
غير معلق فعله على مشية المكلف وقول عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح عن ابي ابراهيم ع قال سألته
عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها
بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين
اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدتها فقال احدى الجهالتين
اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت
هو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها فانه يدل
على جواز ترك الاحتياط مع امكانه هذا كله مضافا الى ان الاحتياط لو كان واجبا لكان اللازم
ذكره في الاخبار العلاجية لخلوها عنه وامرها بالتخيير او التوقف والترجيح على الوجه الذي
سيأتي دليل على عدم وجوبه واما ما سيأتي من حديث زرارة الدال على لزوم الاخذ بالحائط
وترك ما خالف الاحتياط فمع عدم قصوره وغيره الدال على المط من جهة تأخره عن الشهرة التي ليست
علمية وقول الاعدل الذي هو كذلك والمخالفة لمذهب العامة التي هي ايضا كذلك فلو كان واجبا
من حيث كونه موجبا للعلم بالبراءة كما يقول به الموجبون له لزم كونه مقدما على ما عداه من الامور
الظنية وايضا لم يكن وجه لجعل الاحتياط من المرجحات للمتعارضين بل كان اللازم جعله من المستند
مع انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير ونحوه كما سيأتي في آخر الكتاب انش ومن هذا يظهر الجواب
عن حديث التثليث فان العمل بالمظنون الذي ينكره الموجبون للاحتياط ليس من الشبهات بل من القطعيات
بناء على قيام الدليل القطعي على لزوم العمل به حذرا عن لزوم القبيح مع انه معارض بما ذكر
واما ما روي عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان
الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت
ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط
حتى تسألوا عنه وتعلموا فمع قصوره سندا غير دال ايضا فانه مخصوص بصورة علم اليأس عن حصول

العلم

العلم بالسؤال والعمل بالاصل مخصوص بما اذا حصل اليأس عن الدليل بعد التتبع التام مضافا الى
بعض ما ذكر فان قلت فليعمل بالقرعة مع قصور حديثها تماما لم يعمل به احد مع ان المشكل المذكور فيه محمول
على المشكل الدائمي لا ما يعمه والبدوي وما نحن فيه من قبيل الاخير لرفع الاشكال ثانيا باحد الامور التي
يقول بها العلماء من العمل بالمظنة او الاحتياط او نحوهما مع ان حديث القرعة بعد الاغماض عن
جميع ما يرد عليه لا يفيد الا المظنة فيرد على العامل به انه كر على ما فر وسيظهر لنفي وجوب الاحتياط
كليا زيادة بيان ان شاء الله والحاصل ان وجوب الاحتياط مط وان كان مقتضيا لترك القبيح الذي هو الظن
الا انه مستلزم للاقبح كاختلال والعسر ونحوهما تماما فلا بد من ترك القول به
على سبيل الكلية فلا يرد ان العمل بالمظنة موقوف على عدم وجوب الاحتياط
وعدم وجوبه موقوف على العمل بالمظنة من جملة توقفه على الدليل الظني فيلزم
الدور ووجهه واضح نعم اذا علم تحقق التكليف وتعلقه بواحد معين صار
بالعرض مبهما ولم يكن بين المحتملات تضاد وامكن الاتيان بجميعها كان القول بوجوب
الاحتياط فيه متجها فان الاول من قبيل الشبهة الغير المحصورة والثاني من قبيل الشبهة
المحصورة بيان ذلك ان الشبهة على قسمين الاول الشبهة المحصورة الثاني
الشبهة الغير المحصورة وقد ذكر في تفسيرهما الفرق بينهما وجوه الاول ما حكي عن جمع من
الاصحاب انهم قالوا المرجع في الحصر الى ما يصدق عليه معناه في العرف اذا لم يثبت
لم حقيقة في غيره ومثلوا له بالبيت والبيتين ولغير المحصورة بالصحراء الثاني ما قال بعضهم
من ان المرجع في الحصر عدم حصول المشقة لاكثر الناس واغلبهم والحرج والضرر لهم
بالاجتناب كما في الانائين المشتبهين ونحوهما وفي الغير المحصور الى حصولها لهم كما اذا كان مال
حرام مشتبه مختلط بالنسبة الى ما في العالم او البلد ونحو ذلك وبقيد حصولها وعدمه
بكونه بالنسبة الى الاغلب يندفع ما يتوهم انه لا يعقل الاعتماد على مثل هذه التفرقة والبناء
في تأسيس الحكم على نحو هذه القاعدة للزوم انهدام الحكم من اصله اذ المشقة قد تنتفي
في كثير مما ليس بمحصور وربما وجدت في بعض افراد المحصور فاي معنى لجعل الحصر بوجوب

الثاني

مناطا للحكم بوجوب الاجتناب وعدمه وقد كان الواجب على هذا ان يناط بعدم المشقة ووجودها ووجهه واضح الثالث ما حكى عن المحقق الثانى من ان المراد بالمحصور ما لا يعسر حصره وعده عرفا باعتبار كثرة احاده وطريق ضبطه وضبط امثاله انك اذا وجدت مرتبة من مراتب العدد كالثلثة وقطعت بكونها محصورة ومعدودة بسهولة عدهما فى الزمان القصير تجعلها طرفا واذا وجدت مرتبة اخرى من مراتبها كالالوف وقطعت بانها لا تحصر ولا تعد عادة لتعسر ذلك فى الزمان القصير تجعلها ما جرى مجرى الطرف الاول من الوسايط ملحقا به وما جرى مجرى الثانى منها ملحقا به وما وقع فيه الشك تعرض على النظائر فان غلب على الظن الحاقه باحد الطرفين فذاك والا عمل فيه بالاستصحاب الى ان يعلم الناقل ووجه ذلك ان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية عند فقد الشرعية وانه لو لا ارادة العرفية لامتنع تحقق الحكم فان كل ما يوجد من المعدودات فهو قابل للحصر والعد فهذه ضابطة لما ليس بمحصور شرعا وما هو محصور فيحكم بوجوب الاجتناب فى المحصور وعدمه فى غيره واستحسن الاستاد قدس سره اوسطها وهو جيد لان الحوالة الى العرف انما تصح فيما اذا صدر لفظ من الشارع ولم يكن له حقيقة شرعية ولفظ المحصور او غير المحصور لم يصدر من الشارع بل انما استنبطه الفقهاء من تتبع الاخبار وجعلوا ذلك قاعدة كلية فهذان اللفظان من قبيل اصطلاح المتشرعة ولا ريب ان مقتضى تعليل عدم وجوب الاجتناب فى غير المحصور بلزوم المشقة كما يستفاد من فحوى بعض الاخبار ووجوبه فيه بعدمه كون المرجع هو ما ذكر فى الوسط وبالجملة فالشبهة اما فى نفس الحكم الشرعى واما فى طريق الحكم الشرعى والاول كما اذا اشتبه ان العصير العنبى بعد الغليان والاشتداد وقبل ذهاب الثلثين نجس حرام ام طاهر حلال وكالاشتباه فى نجاسة الدم المتكون فى البيضة وعدمها والثانى كما اذا اشتبه موضوع الحكم مع كون الحكم الذى هو محموله معلوما كما فى اشتباه اللحم الذى يشترى من السوق فانه مذكى او ميتة مع ان العلم بان الميتة حرام والمذكى حلال وقد يحصل الاشتباه فى كون المشتبه من القسم الاول او الثانى كما فى الافراد التى ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع

وقدثبت

وقدثبت تحريم نوعه كبعض افراد الغناء وبعض افراد الخبائث وبالجملة فالشبهة ان كانت فى نفس الحكم الشرعى فالمجتهدون يقولون ان الحكم فيها هو الحل والاباحة وعن الاخبارية القول بالتوقف والاحتياط فيما لا نص فيه واما اذا كانت فى طريق الحكم الشرعى فالمستفاد من بعض الاخبار وجوب الاجتناب عن الجميع فيها كما فى الانائين المشتبهين اللذين ورد فيهما الحكم بالاجتناب عنهما ونحو ذلك ومن بعض اخر عدم وجوب الاجتناب عن الجميع كما يدل عليه قوله ع كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر لافادته ان كل شئ فيه طاهر ونجس كالدم والبول مما لم يميز الشارع بين الفردين بعلامة فهو محكوم بالطهارة حتى يعلم انه من الفرد النجس وقوله ع كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه ونحو ذلك مما يصدق على الشبهة فى الموضوع ولكن حمل الاول على الشبهة المحصورة والثانى على غيرها الذى يقتضى الحكم بوجوب الاجتناب فيه الضرر العظيم المنفى فى الشريعة السهلة ولهذا حكموا بحلية جوائز السلاطين وورد عدم البأس فى الفراء والكيمخت عند عدم العلم بكونهما من الميتة وكذا الخفاف التى تباع بالسوق ويصلى فيها ونحو ذلك وبالجملة ففيما اذا حصل العلم بالتكليف وتعلقه بشئ مخصوص كان معلوما ولكن صار مشتبها بسبب الامور الخارجية وكان الاتيان بجميع المحتملات ممكنا من غير لزوم العسر على المعظم والاختلال امورهم بكون الشبهة محصورة ويكون الاتيان بجميعها واجبا من باب المقدمة كما حكى عن بعض الحكم بوجوب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة فى الحلال المشتبه بالحرام وعن بعض الاصحاب فى الحلال المشتبه بالحرام الحكم بوجوب التخلص عنه بالقرعة لما ورد فى الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وعن بعض الحكم بجواز التصرف فيه اجمع الا الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطى بالحرام واضرابهما وقيل كما قيل بحل الجميع لما ورد فى الاخبار المستفيضة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وقد يمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به فى خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار فى ساير المواد والاحوط اجتناب الجميع فى المحصور كذا حكى عن العلامة المجلسى فى الاربعين وكيف كان فما

فما اختاره الاستاد قدس سره من الاحتياط من وجوبه على الاطلاق فيما اذا كان الشك فى المكلف به
وعدمه فيما اذا كان الشك فى التكليف ابتداء وكذا اذا حصل الظن تمسكاً بلزوم العسر المنفى
لو عمل بمقتضى حكم العقل بلزوم الاتيان بجميع المحتملات تحصيلاً للبراءة اليقينية فى جميع الصور
التى لم يحصل فيها العلم فرفع اليد عن مقتضاه بالنسبة الى الكل واما اذا كان الشك فى المكلف به
فلا يلزم ما ذكر فيلزم العمل بمقتضى حكم العقل لسلامته عن المخصص وهو لزوم العسر فيكون
الشبهة محصورة فيلزم الاتيان بجميع المحتملات محل مناقشة بل لا بد من التخصيص بما اذا
علم تعلق التكليف بشخص مخصوص مبهم كما اشرنا اليه والوجه واضح فالقول بوجوب الاحتياط
مطلقا افراط والقول بعدمه مطلقا تفريط والتفصيل الذى اخترناه اجود وكذا لا سبيل الى الثانى
وهو عدم العمل بغير المعلوم بالرجوع فيه الى اصالة البراءة فان ما حكى عن بعض الاجلة
من ايراده بان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالباً لا يوجب جواز العمل بالظن
فيها لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به بالضرورة او الاجماع نحكم به وما لم يحصل
العلم به نحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها حتى
يقال ان الاجماع على اصالة البراءة فيما ورد فى خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع
على خلافه بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت التكليف علينا الا بالعلم او ظن يقوم على اعتباره دليل
يفيد العلم فيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على
تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظناً بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد
بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شئ علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفى الظن
به ويؤكد ذلك ما ورد من النهى عن اتباع الظن فعلى هذا فيما لم يحصل العلم على احد الوجهين
وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور
واما فيما لم يكن لنا مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها فى الصلوة الاخفاتية التى
قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية ولا محيص عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير
المستند الى العقل القاطع مدفوع اولاً بان الضرورى واليقينى بنحو الاجماع امر مجمل لا ينفع ولا تغنى

هذا اخر قوله الثانى ما حكى منه منه

وثانيا

وثانيا لانا لو بنينا على القدر اليقينى ورفعنا اليد عما سواه بالبناء على اصالة البراءة
لجزم الكفار بانه ليس دين نبينا صلى الله عليه وآله فضلا عن المسلمين لتيقنهم ان الشرع بالنسبة
الينا غير مقصور على ذلك للعلم الضرورى بان فى الصلوة مثلا واجبات كثيرة علينا غير ما علم
منها ضرورة من التفاصيل التى لا يمكننا معرفتها الا بالظنون فان الركوع مثلا مما يعلم
وجوبه اجمالا ولكن لا يعلم ان الواجب فيها الانحناء الى حد يمكن ان يصل الراحة الى الركبة
ام يكفى مجرد امكان وصول الاصابع وان الذكر الواجب فيه هو المسمى او المخصوص وان المخصوص
هو التسبيحة الكبرى او الاعم وان الكبرى لا بد ان تؤدى بها ثلث مرات ام يكفى الواحدة
الى غير ذلك من التفاصيل التى ليست معلومة وكذا حكم السجود وغير ذلك وكذا الحكم
بين المسلمين وقطع الدعاوى ثبت وجوبها بالضرورة او الاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك
عن علم غير حاصلة فان معرفة حقيقة المدعى والمنكر ومعرفة عدالة البينة وتقديم
بينة الداخل او الخارج الى غير ذلك عن علم مما لا يحصل لفقيه الا على وجه الظنون كما هو محقق
على من له ادنى اطلاع بالفقه وهكذا ساير ابواب الفقه من العبادات والمعاملات
والايقاعات والاحكام فلو رفعنا اليد عما ذكر لزم الخروج عن الدين وتضييع شريعة
سيد المرسلين فالعلم الاجمالى بثبوت التكليف بما عدا المعلوم الاجمالى من الامور
التفصيلية يقتضى الاتيان بها وعدم العمل بمقتضى اصالة البراءة للعلم بعدمها المانع
عن اعمالها مضافا الى ان العقل لا يقطع بالبراءة بعدم العلم بورود الشرع الذى فيه احكام
تفصيلية يقينا سيما بعد الاطلاع على ما يفيد الظن بخلافها كالخبر الواحد الصحيح المفيد
للظن بل يمنعنا عن الحكم بالعدم قطعا نعم بالنسبة الى الشك فى التكليف يعمل بمقتضاها
نظرا الى ظواهر الايات والاخبار كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحوه وقوله
كلما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك من الادلة الظنية التى لا يقول
باعتبارها ذلك القائل كالمؤكد الذى تمسك به وكذا لا سبيل الى الرابع والخامس لقبح
التسوية بين الراجح والمرجوح وترجيح المرجوح كما عرفت فتعين ان السادس اقل قبحا

من غيره واذا عرفت تلك المقدمات فنقول ان العمل بالمظنة فى امثال زماننا ارتكاب لاقل القبيحين وكلما هو ارتكاب لاقل القبيحين فهو جايز ولازم فالعمل بالمظنة جايز ولازم وبعبارة اخرى المظنة ما يوجب العمل به الارتكاب لاقل القبيحين وكل ما يوجب العمل به الارتكاب لاقل القبيحين فهو حجة فالمظنة حجة اما الصغرى فلانا فى زمان انسداد باب العلم غالبا اما مكلفون بالاحكام الشرعية ام لا وعلى الثانى يلزم كون ايجادنا لغوا بلا غرض كما لا يخفى وقد اشرنا اليه سابقا وبالجملة فذلك باطل عقلا ونقلا اما عقلا فلانه يلزم صدور القبيح عن الله تع وقد مر فى المقدمة الاولى ان الله تع لا يفعل قبيحا واما نقلا فللاجماع الضرورى على بقاء التكليف الالهى وفساد الخروج عن الدين النبوى كما مر فى المقدمة التاسعة وعلى الاول اما ان يكون التكليف بتحصيل العلم الاجتهادى بالاحكام الشرعية ام لا لا سبيل الى الاول لان باب العلم به غالبا مسدود كما مر فى المقدمة الحادية عشر وعلى الثانى اما ان يكون التكليف به تكليفا حقيقيا او غير حقيقى وعلى الاول اما ان يكون الغرض ايقاع المكلف للمكلف به او مجرد العقاب على الترك وعلى الاول من ذلك يلزم التكليف بما لا يطاق وقد مر فى المقدمة الثالثة انه قبيح وعلى الثانى منه يلزم تكليف الغافل والمواخذة بدون البيان والاغراء بالجهل وقد مر قبح ذلك فى المقدمة الثانية وعلى الثانى اما ان يكون لغرض كالاختبار والتوطين اولا ولا وجه للاول مع العلم بعدم الامكان والثانى يستلزم صدور قبيح عنه تع وقد مر قبح ذلك فى المقدمة الاولى وعلى الثانى اعنى عدم كون التكليف بتحصيل العلم الاجتهادى اما ان يكون التكليف بتحصيل العلم الفقاهتى بالاحتياط ام لا وعلى الاول يلزم العسر بل اختلال النظام ونحوه مما مر قبح ذلك فى المقدمة الرابعة والخامسة وقدم فى المقدمة السادسة عدم لزومه وعلى الثانى اما ان يبنى على اصالة البراءة فى غير المعلوم ام لا وعلى الاول يلزم الخروج عن الدين كما مر وقد مر قبحه فى المقدمة التاسعة وعلى الثانى اما ان يكون الاعتماد على احد دليل شاء من الراجح والمرجوح عند حصول الرجحان ام لا وعلى الاول يلزم التسوية بين الراجح والمرجوح وقد مر قبحها فى المقدمة الثامنة وعلى الثانى يلزم التسوية بين الراجح اما ان يعمل بالمرجوح او يعمل

بخصوص

بخصوص الراجح وعلى الاول يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وقد مر قبح ذلك فى المقدمة السابعة فتعين ان العمل بالراجح والمظنون اقل قبحا وقد مر كما بين فى المقدمة الثانية عشر فثبت الصغرى واما الكبرى فلما مر فى المقدمة العاشرة فثبت النتيجة لكون القياس من ضروب الشكل الاول الذى هو بعد حصول شرائطه كما فيما نحن فيه كما لا يخفى بديهى الانتاج فثبت حجية المظنة فى امثال زماننا فى الجملة كما هو المطلوب فى المقام الاول من المقامات الخمسة وقد يستدل فى هذا المقام بان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وفيه ان الضرر كما اشرنا اليه سابقا على قسمين طبيعى وارادى وبعبارة اخرى اختيارى واضطرارى والاول كاضرار السم لاكله والثانى كاضرار المولى لعبده بمخالفته وهو لا يصدر الا بعد صدور المخالفة اختيارا بان كان العبد عالما بامر المولى وقادرا على امتثاله وتاركا له باختياره والاول يترتب مط وما نحن فيه من قبيل الثانى فحيث انتفى العلم بالتكليف لا يكون الضرر محتملا فضلا ان يكون مظنونا بل يكون مقطوع العدم لقبح صدور القبيح عنه تع نعم اذا ثبت حجية الظن وكونه قائما مقام العلم بالدليل الشرعى يترتب على مخالفته الضرر المظنون المحتمل العدم من جهة احتمال العفو وهذا اول الكلام فى هذا المقام فان قلت لا يتم ذلك على القول بكون الحسن والقبح عقليين ذاتيين لان ترك الحسن الذاتى ولو مع الجهل يستلزم صيرورة التارك خبيثا غير قابل للنعيم الابدى فان الطيبات للطيبين والخبيثات للخبيثين فيكون الضرر محتملا وان لم يكن مظنونا فيلزم دفعه ايض قلت اولا ان الخباثة المانعة لا تكون الا بالنسبة الى المخالفة فى العقايد الدينية فان المومن المخالف فى الفروع كاللولو المتنجس اهل للتكريم بعد التطهير وثانيا ان فضل الله يقتضى كون عدم العلم مانعا من تاثير المقتضى لو سلم اقتضاء وثالثا ان ضرر العقاب منفى بحكم العقل قبح المواخذة بدون البيان وضرر النقص فى المرتبة لو سلمنا تحققه مع الجهل الذى هو من اعظم الاعذار دفعه غير لازم عقلا ولهذا لا يلزم على الكل تحصيل مراتب الانبياء والاولياء مع انه موجب للاختلال كما لا يخفى المقام الثانى فى كيفية حجية المظنة اعلم ان الكلام فى هذا المقام يقع فى مرحلتين الاولى ان الظن

على القول بحجيته كما هو المختار المحقق بما ذكر حجة على سبيل الاطلاق والوجه الكلى بمعنى ان مطلق الظن و
كل نوع من انواعه حجة الا ما خرج بالدليل اولا بالحجة هو الظن المخصوص فاعلم ان العلماء اختلفوا
فى هذا المرحلة على اقوال الاول حجية مطلق الظن الا ما خرج بالدليل كما اختاره الاستاد قدس سره
وبعض اجلة من عاصرناه قدس سرهما وغيرهما الثانى حجية ظنون مخصوصة كظاهر الكتاب
واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتها كما عن بعض الثالث حجية الظنون مخصوصة
تم ما ذكر والظن الحاصل من الخبر الصحيح كما هو مختار الشهيد الثانى وصاحب المدارك ظاهرا
الرابع حجية ظنون مخصوصة تم ما ذكر والظن الحاصل من الخبر الموثق والحسن ايضا كما هو
ظاهر بعض على ما هو ببالى الخامس حجية ظنون مخصوصة تم ما ذكر وما يحصل من الخبر
الضعيف المنجبر بالشهرة ايضا كما هو المحكى عن بعض من عاصرناه وفى حكمه العمل بالمرسل اذا قال
الراوى اخبرنى بعض اصحابنا وعن الامامية كما عن المحقق وكذا العمل بخبر المجهول الحال كما
عن جماعة من المتأخرين وكذا العمل برواية المحترز عن الكذب بالفاسق بجوارحه كما عن الشيخ
لدعوى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم وبالجملة حجية الظن الحاصل من الخبر
مطلقا واقوى الاقوال هو القول الاول ولا بد فى بيانه من ذكر مقدمات الاولى ان الدليل العقلى
المذكور اقتضى حجية جنس الظن وماهيته المتحقق فى ضمن كل فرد ونوع من حيث هو ظن
كما لا يخفى الثانية ان جميع انواعه متساوية فيه كما لا يخفى لعدم التشكيك فى صدق جنس
الظن الذى حكم العقل بالحجية فى امثال زماننا من جهة لزوم العمل بالراجح وقبح ترجيح المرجوح
والتسوية بينهما لانتفاء اسبابه كالاولية والشدة والضعف والاولوية ونحوها
مضافا الى التواطى الاصولى ايضا باعتبار عدم التشكيك فى الدلالة اللفظية مع ان الاستدلال
لم يكن من الدليل اللفظى الذى يعتبر فيه التواطى والتشكيك باعتبار الدلالة بل كان
بالدليل العقلى الذى كان المأخوذ فيه اعتبار ماهية الظن من جهة المناط المنقح المقترن
معه وهو الرجحان الثالثة انه لا رجحان لبعضها فى الاحكام الشرعية فى الحجية لعدم دليل
قطعى كاشف عن كونه حجة بخصوصه حجة لان ما يمكن ان يدعى الاجماع على حجيته هو الظن

الحاصل

الحاصل من ظاهر الكتاب والخبر الصحيح الذى زكى كل واحد من رواته بمزكيين عدلين بالعدالة التى
تكون معلومة بالصحبة المتأكدة وعلى تقدير تسليم تحققه فيهما لا شك فى عدم كفايتهما
فى الاحكام الضرورية التى لو لم يعمل بها يلزم الخروج عن الدين فلا بد من التعدى
الى غيرهما الذى لا مرجح لبعض انواعه على بعض الرابعة قبح الترجيح بلا مرجح كاشف
عن الواقع لا بمعنى قبح اختيار احد المتساويين بل بمعنى قبح جعل احدهما راجحا بالنسبة
الى كونه حكم الله بمعنى الحكم بانه حكم الله دون الاخر بلا دليل كاشف واذا عرفت ذلك
فنقول انواع الظنون كلها انواع متساوية فى صدق جنس الظن الذى ثبت من الدليل
العقلى حجية فى زماننا كلها الا الظن القياسى ونحوه مما قام الدليل على عدم حجيته حجة
فانواع الظنون كلها الا الظن القياسى ونحوه مما قام الدليل على عدم حجيته حجة فالوجه
اما الصغرى فللمقدمتين الاوليين اللتين يدل احدهما على ثبوت حجية جنس الظن من
حيث هو والاخرى على تساوى جميع انواعه فيه واما الكبرى فللمقدمتين الاخريين
اللتين يدل احدهما على عدم كفاية ما له مرجح ولزوم التعدى الى غيره الذى لا مرجح
لبعض انواعه على بعض الاخرى على قبح الترجيح بلا مرجح وبالجملة فالضرورة الملجئة لما الجأت
الى العمل بالمظنة فى امثال زماننا من جهة العقل مضافا الى الاجماع على اعتبارها عند
انسداد باب العلم غالبا صار الظن مناطا اضطراريا كما كان العلم مناطا اختياريا فلو قام
الدليل القطعى كالاجماع على حجية خصوص بعض الظن وكان ذلك البعض كافيا فى استنباط الاحكام
الشرعية لزم الاخذ به وعدم اعتبار غيره لعدم دعاء الضرورة الى التعدى عما قام الدليل
على اعتباره الظن وكونه قائما مقام العلم وراجعا اليه بواسطة مثلا لو قام الدليل على
اعتبار الظن الحاصل من الخبر الصحيح الذى يكون صحيحا عند الكل وكان ذلك كافيا فى الشريعة
لزم الاكتفاء به وعدم التعدى الى غيره ولكن ليس الامر كذلك اما اولا فلعدم تحقق مثل
ذلك الصحيح فى امثال زماننا فان تحققه موقوف على حصول العلم بامتياز كل واحد من
الرواة وكل واحد منهم معلوم العدالة بالصحبة المتأكدة او ما قولا معدلا بتعديل

والانواع المتساوية فى صدق جنس الظن الذى ثبت من الدليل العقلى حجيته فى زماننا م

معدّلين عدلين معلومي العدالة على الوجه المذكور او نحوه كالشياع القطعي فانّ شيئاً من الاخبار ليس سالماً عن اشتراك رواته الموقوف على الامتياز بالظن الاجتهادي حتى انّ زرارة مع غاية اشتهاره امتيازه لا يكون الّا بالظن لاشتراكه اسمه بينه وبين غيره وكذا غيره ولو فرض حصول الامتياز القطعي فالتعديل على الوجه المذكور غير حاصل لعدم تحقق تعدّد المعدّل بالنسبة الى جميع الرواة والعلم بالعدالة المعدّل كما ذكر سيّما بعد ملاحظة التعارض في الجرح والتعديل فالخبر الصحيح على الوجه المذكور لو تحقق في الواقع مجهول لنا فيكون حكم الظن الحاصل منه مثل حكم ما علم ثبوته بالضرورة اجمالاً في عدم الكفاية في التفاصيل

واما ثانياً فلعدم قيام الدليل القطعي سوى الدليل العقلي المشترك على حجية الظن الحاصل من ذلك الصحيح بخصوصه لمنع الاجماع على حجيته سيّما اذا كان في مقابله خبر حسن يفيد ظناً اقوى منه كما انا نمنع دعوى الاجماع على حجيته سيّما اذا كان الظن الحاصل من الكتاب او الخبر المتواتر اللفظي او اصل البراءة عند حصول ظن اقوى على خلافه من الخبر الصحيح ونحوه كما هو مقتضى كون الحجة هو الظن المخصوص وعدم دليل قطعي آخر ونقل الاجماع لو تحقق لا يفيد الّا الظن الذي لا دليل قطعي على حجيته بخصوصه مضافاً الى ان حجية الظن الحاصل مما ذكر بخصوصه عند التعارض مع مثله وحصول الرجحان بالمرجحات الاجتهادية او الاخبارية كما هو المقطوع او المظنون ولا اقل من الاحتمال لا دليل قطعي عليها من الاجماع ونحوه واما ثالثاً فلعدم كفاية ما ذكر لو سلّم تحققه في عشر من اعشار الفقه كما لا يخفى على من راجع الى الاحكام والادلة والكتب الفقهية الاستدلالية فلا بدّ من التعدي الى غير ذلك كالظن الحاصل من الصحيح الذي هو ادنى مما ذكر كما اذا كان الراوي معدّلاً بتعديل معدّل واحد او مظنون العدالة بالظن الاجتهادي وهذا القسم وان كان كثيراً ولكنه مما لا دليل قطعي على اعتباره بخصوصه مع انه غير واف في الاحكام الشرعية كما لا يخفى على الممارس في الفقه فلا بدّ من التعدي الى الحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة بين الاصحاب وهذه الظنون لا يبعد كفايتها في الاحكام ولكن لم يقم على اعتبارها بخصوصها دليل قطعي وان حكي عن بعض

من عاصرناه

من عاصرناه دعوى الاجماع على اعتبارها لانه غير معلوم بل معلوم العدم لكثرة التشاجر المانع عن تصوّر وقوعه وحيث لم يتم ينعقد الاجماع على اعتبارها بخصوصها ولم يقم دليل قطعي آخر على اعتبارها بخصوصها بمعنى كون الحجة هي تلك الظنون دون غيرها بمعنى عدم حجية غيرها كان اللازم هو الحكم بحجية جميع الظنون الّا ما خرج بالدليل القطعي كالظن القياسي حذراً عن الترجيح بلا مرجح والحكم بلا دليل فان الحجية وعدمها حكمان شرعيان وضعيان لا بدّ لهما من الدليل الشرعي وعند عدم الدليل على التخصيص لا بدّ من الحكم بالتساوي فالقول باختصاص الحجية في بعض الظن انتر فيجب الحكم بالحجية على الوجه الكلي الّا عند قيام الدليل القطعي على عدم حجية بعض فان قلت الدليل العقلي غير قابل للتخصيص فلو كان مقتضى العقل حجية جميع الظنون فلا معنى للتخصيص واخراج البعض قلت ليس هذا من باب التخصيص بل من باب الاختصاص والتخصيص الموضوعي بمعنى ان الدليل القطعي الكاشف عن حكم عقل الكل كشف ان موضوع الحكم العقلي كلي يندرج فيه ما عدا الظن القياسي ونحوه فهو في الحقيقة ليس تخصيصاً بل ليس فيه الّا صورة التخصيص فان قلت بعض الظنون المذكورة مما اتفق في حجيته الفريقان وبعضها مما اختلفا فيه فيكون الاول اتفاقياً مرجح فليعمل به بخصوصه لوجود المرجح قلت اولاً ان مرجح كل شيء انما هو بحسبه فمرجح الحكم الشرعي كالحجية لا بدّ ان يكون كاشفاً عن قول الشارع ورأيه والاتفاق فيما نحن فيه اتفاق الخصمين على وجه لا يكون كاشفاً وما يصلح ان يكون مرجحاً هو الاتفاق الكاشف عن حكم الشارع وثانياً ان المناط في الاتفاق المذكور منقح لاستناده الى اعتبار الرجحان الظني الذي هو اقرب الى العلم المعتمد وذلك المناط متحقق في الكل فلا بدّ من العمل بمقتضاه في الكل وثالثاً ان البعض على وجه الخصوصية غير اتفاقي فان الاتفاق انما هو ذلك البعض لا بشرط شيء لا بشرط لا شيء مضافاً الى امكان دعوى عدم كفاية ذلك البعض والاحتياج الى التعدي فان قلت كون حجية بعض الظنون مشهورة مرجح فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ان جعل الحجية منحصرة فيه قلت اولاً ان اعتبار الشهرة انما هو من جهة افادتها الظن وحصول الظن

علم الهدى وامثاله فيكون الاتفاق المذكور مثل الاتفاق المذكور في كونه اتفاق الخصمين من غير كونه اتفاقاً كاشفاً اللهم الا ان يدعى عدم قدح خروج مثله للعلم بالنسب لكن لا يخفى ان اختلاف جهة الاعتبار وذهاب الاصوليين الى كونها عبارة عن حصول الظن الذي يقتضي العقل اعتباره من باب الضرورة الملجئة يوجب عدم حصول الاتفاق الا كاشف فلابد من ملاحظة المناط الذي هو جهة الاعتبار فان العقد الاجماع ونحوه على كون بعض انواعه الكاشف على وجه الخصوصية حجة لزم القول بالتخصيص عملاً في اثبات كون بعض حجة بالدليل ونفي الاخر بعدم الدليل بناء على ان الضرورة تتقدر بقدرها وتحقق فيها بالوفاق وكون الاصل حرمة الباقي وعدم امكان القول بانه لم احترت باتك لم اخترت هذا دون ذلك لما لا يخفى وان لم ينعقد فلابد من التعدي والتعميم حذراً عن الترجيح بلا مرجح وتخصيص المناط الكلي ببعض انواعه بلا مخصص فان قلت غاية ما ذكرت حجية جميع انواع الظن الشرعي فنقول اما حجية جميع افراد كل نوع فلا لفقد الدليل عليها ولم لا نعمل بالظن الاقوى ولم نطرح الاضعف متمسكاً باصالة البراءة بناء على عدم لزوم الخروج عن الدين قلت اولاً ان طرح الاضعف خلاف الاجماع ولو كان مركباً فان كل نوع ثبت حجيته يعتبر جميع افراده وثانياً ان الضرورة ملجئة الى الكل كما لا يخفى وثالثاً ان القوة والضعف من الامور الاضافية وليس لهما مرتبة معينة مضبوطة حتى يؤخذ بما هو في تلك المرتبة ويطرح ما عداه فكل ظن لوحظ يمكن حصول ما هو اقوى منه وهكذا فيلزم طرح جميع افراد الظنون فيلزم الخروج عن الدين وتضييع شريعة سيد المرسلين ص كما لا كان ذلك لازماً على عدم اعتباره رأساً ولهذا لم يقل احد في صورة امكان العلم بلزوم الاخذ بالعلم الاقوى فالاقوى ويجعل المناط جنس العلم الموجود في جميع الانواع والاشخاص بلا تفاوت فلابد فيما نحن فيه ايضاً مثل ذلك ومما ذكرنا يظهر حجة سائر الاقوال وجوابها بالتامل المرحلة الثانية في بيان ان حجية مطلق الظن هل هي من باب الضرورة الملجئة في امثال زماننا او من باب اصالة المظنة اعلم انه قد وقع

الخلاف

الخلاف في هذه المرحلة على قولين الاول الاول كما هو مختار الاستاد قدس سره الثاني الثاني كما هو مختار اجلة من عاصرناه بعض من اجلة العصر ويظهر الثمرة في اعتبار المظنة فيما لم يلجأ الى العمل بها فيه الضرورة كما في مسائل الاصول وتقديم الظاهر على الاصل ونحو ذلك وعدمه وفي اعتبار ظن كل من لم يقم الدليل على عدم اعتباره كالمتجزي على وجه وظن من لم يتجدد النظر ونحو ذلك وعدمه وكذا في ظنون المجتهد المطلق في الاحكام عند دعاء الضرورة ولذا ظن المقلد بكون حكم الله ما افتى به الميت كما سيأتي حجة القول الاول ان الاصول العقلية والنقلية اقتضت حرمة المظنة وكون المناط هو العلم واليقين لا الظن والتخمين في شريعة سيد المرسلين وعبادة رب العالمين فالعمل بالمظنة ليس الا من باب الضرورة واكل الميتة وبالجملة فنظافر الآيات والروايات على النهي عن العمل بالظن او بما لا يعلم كما مر في صدر البحث يقتضي حصول قاعدة كلية نقلية على حرمة العمل بالمظنة وبطابقها قاعدة كلية عقلية من جهة كون التعبد بما يحتمل الخطأ خطأ كما مر مضافاً الى اصالة بقاء التكليف الاجمالي الثابت في الذمة الى ان يحصل العلم بالبراءة الا ان يقال بمنع ثبوت التكليف بما هو ازيد من العمل بالمظنون لانا نقول عدم انسداد باب العلم بالمرة وانفتاحه في الجملة يقتضي بمقتضى العقل والنقل الخصص لتحصيل العلم وكون ذلك مكلفاً به نعم اذا حصل اليأس عن امكان تحصيله والجاء الضرورة الى العمل ومنع الرجوع الى اصالة البراءة او نحوها لابد من العمل بالظن الذي لم يثبت عدم حجيته لما مر واما جعل الظن اصلاً حتى يعمل بمقتضاه ولو عند عدم الجاء الضرورة فلا وجه له فان الاصل اما بمعنى القاعدة الكلية العقلية او النقلية او بمعنى الاستصحاب او الظاهر او الدليل كما هو المصطلح او بمعنى ما يستند اليه الشيء وما يبتنى عليه كما هو مقتضى اللغة ولا سبيل الى شيء من ذلك القاعدة الكلية العقلية فلان العقل يحكم بقبح العمل بالمظنة كما مر الا اذا استلزم تركه الاقبح وهو المعنى من اصالة حرمة المظنة وعدم حجيته الا عند الضرورة فان قلت اذا حصل العلم بثبوت التكليف بالضرورة من الدين وبمقتضى العقل القاطع دفعاً للزوم فوت الغرض من الخلق بسبب فوات القابلية

حيث قال ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن الا ما ثبت بالتخريج منه وكذا بعض

وجواز الاعتماد بالظن في ثبوت الاجتهاد وعدمه ونحو ذلك

علم الهدى وامثاله فيكون الاتفاق المذكور مثل الاتفاق المذكور في كونه اتفاق الخصمين من غير
كونه اتفاقاً كاشفاً اللهم الا ان يدعى عدم قدح خروج مثله للعلم بالنسب لكن لا يخفى
ان اختلاف جهة الاعتبار وذهاب الاصوليين الى كونها عبارة عن حصول الظن الذي يقتضي
العقل اعتباره من باب الضرورة الملجئة يوجب عدم حصول الاتفاق الكاشف فلا بد
من ملاحظة المناط الذي هو جهة الاعتبار فان انعقد الاجماع ونحوه على كون بعض
انواعه الكافي على وجه الخصوصية حجة لزم القول بالتخصيص عملاً في اثبات كون بعض
حجة بالدليل ونفي الآخر بعدم الدليل بناء على ان الضرورة تتقدر بقدرها او تحقق فيها
بالوفاق وكون الاصل حرمة الباقي وعدم امكان القول بانك لم احترت بانك لم اخترت
هذا دون ذاك لما لا يخفى وان لم ينعقد فلا بد من التعدي والتعميم حذراً عن الترجيح
بلا مرجح وتخصيص المناط الكلي ببعض انواعه بلا مخصص فان قلت غاية ما ذكرت حجية
جميع انواع الظن الشهرة او اما حجية جميع افراد كل نوع فلا فما الدليل عليها ولم لا تعمل
بالظن الاقوى ولم تطرح الاضعف متمسكاً باصالة البراءة بناء على عدم لزوم الخروج
عن الدين قلت اولاً ان طرح الاضعف خلاف الاجماع ولو كان مركباً فان كل نوع ثبت
حجيته يعتبر جميع افراده وثانياً ان الضرورة ملجئة الى الكل كما لا يخفى وثالثاً ان القوة
والضعف من الامور الاضافية وليس لهما مرتبة معينة مضبوطة حتى يؤخذ
بما هو في تلك المرتبة ويطرح ما عداه فكل ظن لوحظ يمكن حصول ما هو اقوى منه
وهكذا فيلزم طرح جميع افراد الظنون فيلزم الخروج عن الدين وتضييع شريعة سيد
المرسلين ح كالا كان ذلك لازماً عند عدم اعتباره راساً ولهذا لم يقل احد في صورة
امكان العلم بلزوم الاخذ بالعلم الاقوى فالاقوى ويجعل المناط جنس العلم الموجود
في جميع الانواع والاشخاص بلا تفاوت فلا بد فيما نحن فيه ايضاً مثل ذلك ومما ذكرنا
يظهر حجة ساير الاقوال وجوابها بالتامل المرحلة الثامنة في بيان ان حجية مطلق الظن
هل هي من باب الضرورة الملجئة في امثال زماننا او من باب اصالة المظنة اعلم انه قد وقع

الخلاف

الخلاف في هذه المرحلة على قولين الاول الاول كما هو مختار الاستاد قدس سره الثاني
كما هو مختار اجلة من عاصرناه واجلة العصر بعض ويظهر الثمرة في اعتبار المظنة فيما لم يلجأ الى
العمل بها فيه الضرورة كما في مسائل الاصول وتقديم الظاهر على الاصل ونحو ذلك وعدمه
وفي اعتبار ظن كل من لم يقم الدليل على عدم اعتباره كالمتجزي على وجه وظن من لم يتجدد
النظر ونحو ذلك وعدمه وكذا في ظنون المجتهد المطلق في الاحكام عند دعاء الضرورة
ولذا ظن المقلد يكون حكم الله ما افتى به الميت كما سيأتي حجة القول الاول ان الاصول العقلية
والنقلية اقتضت حرمة المظنة وكون المناط هو العلم واليقين لا الظن والتخمين في شريعة
سيد المرسلين وعبادة رب العالمين فالعمل بالمظنة ليس الا من باب الضرورة واكل الميتة
وبالجملة فنظافر الآيات والروايات على النهي عن العمل بالظن او بما لا يعلم كما مر في صدر البحث
يقتضي حصول قاعدة كلية نقلية على حرمة العمل بالمظنة ويطابقها قاعدة كلية عقلية
من جهة كون التعبد بما يحتمل الخطأ خطأ كما مر مضافاً الى اصالة بقاء التكليف الاجمالي
الثابت في الذمة الى ان يحصل العلم بالبراءة الا ان يقال يمنع ثبوت التكليف بما هو ازيد
من العمل بالمظنون لانا نقول عدم انسداد باب العلم بالمرة وانفتاحه في الجملة يقتضي العقل بعض
والنقل الفحص لتحصيل العلم وكون ذلك مكلفاً به نعم اذا حصل اليأس عن امكان تحصيله
والجاء الضرورة الى العمل ومنع الرجوع الى اصالة البراءة او نحوها لا بد من العمل بالظن
الذي لم يثبت عدم حجيته لما مر واما جعل الظن اصلاً حتى يعمل بمقتضاه ولو عند
عدم الجاء الضرورة فلا وجه له فان الاصل اما بمعنى القاعدة الكلية العقلية او
النقلية او بمعنى الاستصحاب او الظاهر او الدليل كما هو المصطلح او بمعنى ما يستند اليه
الشيء وما يبتنى عليه كما هو مقتضى اللغة ولا سبيل الى شيء من ذلك القاعدة الكلية العقلية
فلان العقل يحكم بقبح العمل بالمظنة كما مر الا اذا استلزم تركه الاقبح وهو المعنى من اصالة
حرمة المظنة وعدم حجيته الا عند الضرورة فان قلت اذا حصل العلم بثبوت التكليف بالضرورة
من الدين وبمقتضى العقل القاطع دفعاً للزوم فوت الغرض من الخلق بسبب فوات القابلية

حيث قال ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن الا ان يثبت الخروج وكذا بعض

وجواز الاعتماد بالظن في ثبوت الاجتهاد وعدمه ونحو ذلك

المستندة الى التكليف بحكم القوة العاقلة بلزوم كون شئ مناطًا له ومعيارًا للعمل بمقتضاه دفعًا
للزوم الحرج والمرج وحيرة العباد الموجبة للاختلال والفساد وذلك المناط عند انفتاح باب
العلم هو العلم عملًا بالراجح وتقديمًا له على المرجوح كالاختلاف فى ذلك وعند انسداد
بابه وانفتاح باب الظن هو الظن حذرًا عن التكليف بما لا يطاق وترجيح المرجوح والخروج
عن الدين ونحو ذلك مما مر فيكون المناط الاختيارى هو العلم والمناط الاضطرارى هو الظن فلا بد
من جعل الظن عند اليأس من العلم مناطًا وهو المعنى من اصالة حجية المظنة عند انسداد
باب العلم وجواز العمل بها الا ما خرج بالدليل فالقاعدة الكلية العقلية تقتضى حجية المظنة
عند انسداد باب العلم واليأس عنه واختلاف الزمانين والحالين يرفع تناقض القاعدتين
من البين بان يقال انه لا بد فى شريعة سيد المرسلين من المناط الذى يبنى عليه امر الدين
وينضبط به امور المسلمين وذلك المناط عند الامكان والاختيار هو العلم واليقين وعند
الاضطرار هو الظن والتخمين مضافًا الى اصالة عدم التكليف بالزائد عن تحصيل اصل
الرجحان الا اذا ثبت ولم يثبت بالنسبة الى زمان الانسداد واليأس بل عدمه ثابت
بالعقل والنقل قلت الاخذ بالمناط الاضطرارى بدون الضرورة الملجئة غلط فانه
اذا انتفى التكليف المحتاج الى المناط فان التكليف المحتاج الى المناط ان ثبت تحقق الضرورة
بيان ذلك ان الاشتباه حصل من عدم التفرقة بين ثبوت التكليف الخاص كالوجوب لشئ
خاص ليس تفصيله معلومًا ويكون مظنونًا كالصلوة ونحوها مما لا يكون تفصيله معلومًا بل يكون
مظنونًا وبين ثبوت تكليف ما بالنسبة الى فعل المكلف فان الاول لا بد له من مناط علمى عند امكانه
وظنى عند عدمه وحصول الظن وغيرهما كالتخيير عند فقدهما واما الثانى فالمناط فيه ليس
على هذا الوجه فان التكليف على قسمين ايجابى وسلبى اما الايجابى فكما فى ما عدا الاباحة
ونحوها واما السلبى فهو عبارة عن سلب الكلفة والمشقة كما فى الاباحة ونحوها فيكون
ثبوت تكليف ما اعم من ثبوت الايجابى منه والسلبى ومع احتمال الاخير لا يتحقق الضرورة
الملجئة الى العمل الموقوف على اعتبار احد المناطات المذكورة فلا يتحقق المناط فيه ...

هو الظن كالطهارة الاختيارية والاضطرارية وفى امثال زماننا غالبًا لا يتصور المناط الاجتهادى فيتعين مناط الاضطرارى

بل المناط فيه بعد الفحص هو العمل بالاصل الموافق للعقل والنقل عند عدم حصول العلم والظن بتعيين
احد القسمين من الدليل الشرعى ولو حصل الظن بما يوجب تكليفًا خاصًّا من امارات خارجة
موجبة لحصول الظن بشوق حاله مقتضية لذلك مثلًا اذا حصل الظن بملاقاة الماء القليل
للنجاسة من الامارات الخارجة يعمل باصل الطهارة الثابتة باليقين المحتاج نقضها الى اليقين
وعند حصول العلم والظن بتعيين احدهما من الدليل الشرعى يكون المناط هو العمل بمقتضاه
اما العلم فلا اشكال ولا كلام فيه واما الظن فالاجماع ظاهرًا على اعتباره سيما على القول
باعتباره فى المكلف به فان القول باعتباره فى المكلف به دون التكليف مما لا قائل به فلا يرد
ان الضرورة الملجئة انما هى فيما اذا كان الظن متعلقًا بالمكلف به لا بالتكليف لجواز عدم العمل به
ح بالرجوع الى الاصل ولكن ذلك منوط على ثبوت الدليل القطعى على اعتبار الظن كظن
المجتهد المطلق وبعد ثبوت التكليف المخصوص باحد الوجهين يكون المناط فى المكلف به احدهما ذكر
على الترتيب بان يتفحص اولًا ليحصل العلم لعدم انسداد بابه بالمرة فعند اليأس عنه يعمل
بما هو الاقرب اليه وهو الظن وعند اليأس عنه يعمل بالتخيير او الاحتياط ولو من باب المقدمة
فظهر ان المناط فى الشريعة هو العلم او ما يقوم مقامه بالدليل القطعى فالقاعدة العقلية
الدالة على اصالة اعتبار العلم دالة على كونه اصلًا عند الاختيار والامكان واعتبار ما يقوم
مقامه من الاصل او الظن او التخيير او الاحتياط او نحو ذلك مما قام الدليل القطعى على اعتباره
عند الاضطرار لكون ذلك منتهيًا الى العلم بمعنى العلم باعتباره وان لم يفد بالنسبة الى الواقع
سوى الظن او لم يفد شيئًا فعند الجاء الضرورة الى العمل بالظن بسبب لزوم احد المفاسد
المذكورة من ترك العمل به يكون اعتباره قطعيًّا فيكون قائمًا مقام العلم وعند عدمه
يكون ما يقوم مقامه غير الظن كالرجوع الى الاصل ونحوه مما مر لقيام الدليل على اعتبار ذلك
ح ولو تحقق الظن الذى لم يقم على اعتباره دليل كظن المقلد والمتجزى ان لم يقم دليل اخر على اعتباره
وظن من لم يتجدد النظر ونحو ذلك فالمعيار الجاء الضرورة نظرًا الى القاعدة العقلية
الدالة على لزوم ترك القبيح وجواز ارتكاب اقل القبيحين ونحو ذلك فان الاحكام العقلية

اما مستندة الى المحاسن والمقابح او الى المضار والمنافع فحيث كان فى تركه المظنة حسن الملاحظة
قبح العمل به يحكم بلزوم تركها وحيث الجاء الضرورة الى العمل به يكون تركها موجبا للتضرر و
ارتكابه موجبا للتنفع يحكم بلزوم الاخذ به فهذا الحكم من العقل موقوف على العلم بالمضار
والمنافع واما الحكم الاول فمع استناده الى ما هو بالذات من المحاسن والمقابح يكفى فيه
عدم العلم بالداعى على خلاف الذاتى فضلا عن صورة العلم بوجوده فالقاعدة الكلية العقلية
اذا لم تكن ذاتية بان كانت عرضية منوطة بتحقق الغرض وحكم العقل باعتبار المظنة لم يكن
ذاتيا بل كان بالجاء الضرورة يكون منوطا بتحققها نعم ان كان مستندا الى مجرد انسداد باب
العلم كان للقول باصالة حجية المظنة عند الانسداد بواسطة العقل وجه ولكن لكن
كما لا يخفى وبالجملة فالمناط العقلى فى الحكم الشرعى منتف واما وجه انتفاء القاعدة الكلية
النقلية فواضح لظهور الكتاب والسنة فى خلاف ذلك كما اشرنا وعدم الاجماع الا على اعتبار
المظنة فى الجملة لا على وجه الاصالة لما فيها من غاية المشاجرة واما وجه عدم صحة
احتمال ارادة الاستصحاب فلان الكلام فى ثبوت اصل الحجية والاستصحاب انما هو بعد
ثبوت اصلها عند تحقق الشك فى بقائها فلا وجه له هنا لعدم كون الكلام فى البقاء واما
وجه عدم صحة احتمال ارادة الظاهر فلان الظاهر لا بد له من مدرك وهو اما العقل
او النقل او غيرهما والاولان منتفيان كما مر وغيرهما ان كان من غير المدارك الشرعية
فلا اعتبار به لان الكلام فى الحجية التى هى من الاحكام الشرعية الوضعية الموقوفة على الدليل
الشرعى وان كان منها يكون منحصرا فيما بينا انتفاؤه من العقل والنقل والاجماع ونحو
ذلك مما لا ريب فى انتفائه وعدم اعتباره ولو كان كالشهرة مضافا الى ان المدار الاصل على الظن
موقوف على كونه معتبرا على وجه ينتهى به الى القطع كاصالة الحقيقة وما نحن فيه ليس كك
والحجية عند الجاء الضرورة غير نافعة فى اثبات الاصالة واما وجه عدم صحة ارادة الدليل
فلان الدليل الذى يكون الاصل عبارة عنه عبارة عما يستنبط منه الاحكام المتعلقة بافعال
المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير كالكتاب والسنة والحجية ليست كذلك بلا شبهة بل

الحمل على هذا التقدير فاسد بالبديهة لان الدليل هو الظن لو ثبت اعتباره لا حجيته مع ان كونه
دليلا على وجه الاصالة موقوف على دليل شرعى مفقود كما اشرنا ومن هذا يظهر فساد ارادة
المعنى اللغوى كغيره لعدم الدليل على حجيته من باب الاصالة وهو كاف فى الحكم بالعدم مضافا
الى وجود الدليل على العدم كما مر اليه الاشارة بالقلم ومما ذكر ظهر وجه اندفاع ما ذكر اخيرا
فان انفتاح باب العلم فى الجملة يقتضى لزوم الفحص اولا لتحصيل العلم وعند اليأس عنه والجاء
الضرورة الى العمل بالمظنة يعمل بها بحيث لا يكون اليأس الا عند استفراغ الوسع المسبوق
بكونه مكلفا لتحصيل العلم واليقين بكون مقتضى اصل الطارى بقاء ذلك التكليف حتى يحصل
اليقين لسقوطه فالاصل معكوس مضافا الى الثابت قبل التكليف عدم الحرمة لا الاعتبار
والحجية فكما يمكن ان يق ان الاصل بقاء عدم الحرمة يمكن ان يق ان الاصل بقاء عدم الاعتبار و
الحجية مع امكان ان يق ان عدم الحرمة كان مشروطا بعدم التكليف لا حين عدمه فينتفى بانتفاء
شرطه بخلاف عدم الاعتبار فانه مستند الى ذات الظن والاعتبار عارضى لا بد له من العلم
بوجود سببه الموجب لعدم ظهور اثره الذاتى فيه ودار الامر فى الحجية مدار الضرورة الملجئة
وحجة القول الثانى انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى بعث رسولا وانزل كتابا وسنن
شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على وفق
مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى مع عباده ليس الا بوجوب
متابعة العلم ولو كان حاصلا من ضميمة المقام وكذا ما حصل فيه الظن بالمراد على مقتضى
ما هو المتعارف فى المحاورات وعليه بناء نظام العالم من لدن آدم الى الخاتم من حمل الالفاظ
على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها كما يعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة
علما وجدانيا فيعلم ان الشارع ايضا اكتفى فى المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به
فى التكاليف لكون العمدة فى التكاليف اصل التوحيد وسائر اصول الدين وكون المقصود فى التكاليف
الترغيب حصول الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال والتقرب وان كانت
كما من الامور الحقيقية المتاصلة الناشئة عن المصالح النفس الامرية فمن حصل له

بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه
عليه او بحكمه بنفسه وبيانه بلسانه
الشريف فما حصل فيه العلم بمراده
تعالى للمشافهين فلا كلام

العلم بها وامتثل فهو جامع للسعادتين اعنى الفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة والعامة الحاصلة
بنفس الانقياد ومن حصل له الظن على مقتضى محاورة اهل اللسان الذى انزل الله الكتاب
عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة
ايض لئلا يخ عمله عن الاجر وفاقا للعدل والحاصل ان المقصد بالذات بالخطاب وان كان حصول
نفس الحكم النفس الامرى لكن يظهر من جعل الشارع مناط فهمه النطق بالالفاظ التى
جرى عادة بانها لا تفيد اليقين فى الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفى به عما اراده فى نفس
الامر لانه غير فاقد للمصلحة ايض كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذى اتفق
العلماء على حجيته من غير خلاف بينهم قائلين ان الظن فى موضوعات الاحكام من مباحث
الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين
لهم فى التكليف بمقتضاه فمع حصول العلم بالمراد لهم فلا كلام ايض ومع حصول الظن وكون
مدركه مما يقتضى قصد بقائه فى الدهر للاستفادة ككتاب المصنفين فهو حجة ايض
كما هو مقتضى طريقة العرف والعادة فى تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد
البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات واما مع كون المدرك مما قصد به
تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايض مشاركين لهم فى اصل الحكم فلا والكتاب العزيز يمكن ان يكون
من هذا القبيل بناء على احتمال كون الغرض بقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز ونحوه مما دل
على العرض على كتاب الله فلعله ايض من هذا القسم وكذا السنة المعلومة الصدور ولو سلم
كون الظن الحاصل منهما معلوم الحجية بكونهما من القسم الاول فمع انحصار المعلوم فيما لا يكون
له معارض اقوى من الخبر وغيره من الادلة التى لم يثبت حجيتها بالخصوص لا يحصل منه الفقه
وكذا خبر الواحد فان المعلوم الحجية منه لو فرض تحققه بان فرض تحقق الاجماع على حجيته
منحصر فى خبر العادل المعلوم العدالة الذى لا يعارضه مثله او اضعف اذا كان معمولا به
ولم يسخه السوانح من المعارضات والاشكالات فى علاج التعارض وغير ذلك وهو نزر كالـ
بغاية ندرته مع عدم الدليل على كونه من القسم الاول وعدم الاجماع على مساواتنا مع المشافهين

واما خبر الثقلين ونحوه ٢ مما دل [illegible]

فالعم

فى العمل بالظن الحاصل منه ومن الاخبار الا لعدالة حجية وكذا اصالة البراءة فان العلم بحجيتها مع وجود
خبر صحيح يعارضه ويفيد ظنا اقوى منه ممنوع وادعاء الاجماع على اعتبارها غير ممنوع فلا مناص
عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما وظهر انه لا فرق بين مسائل
اصول الفقه وفروعه فى جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع فى الاصول
فاذا صار ظن المجتهد حجة فلا فرق بين الاصول والفروع اقول لا يخفى ما فيه اولا فلان المشافهين
كانوا عاملين بالقطع واليقين لان دلالة الالفاظ ليست بالذات بل بالوجوه والاعتبارات
وهى منحصرة فى الوضع والقرائن والقرينة منحصرة فى الوضع والقرائن والقرينة منحصرة فى الحالية
والمقالية والعقلية فعند التكلم لو كانت قرينة حالية اطلع عليها المشافهون لو كانت
قرينة مقالية فكذلك ولو كانت قرينة عقلية فهى لازمة وحيث انتفى الثلثة تعين الوضع
والا يلزم الاغراء بالجهل القبيح المحال صدوره عن الشارع ولو انه فيحصل القطع بالمراد
وقياس الشارع بغيره فى احتمال ارادة شئ خلاف الظ وترك ما يدل عليه سهوا مثلا ونحو ذلك
مما يذهب اليه وهم ولا يتصوره فهم ومثل قياس ما قصد بقاؤه المصنفون والمكاتيب ونحو
ذلك ان قصد بقاء شئ للاستفادة ينصب شيئا يقتضى حصول القطع لعلمه بعاقبة الامر فان الشارع ٢
وقدرته على ذلك بخلاف غيره فانه لا يعلم ان الاصطلاح سيصير مهجورا او خلاف الموضوع
له سيكون مشهورا ونحو ذلك مما يوجب اختلاف فهم المراد بخلاف الاحوال والازمان والاشخاص
مع انه لو كان عالما ليس قادرا على نصب ما يوجب حصول القطع بالنسبة الى كل شخص لعدم
اطلاعه على مراتب الافهام والاحوال واما ثانيا فلان عدم المناط والتحير عن العمل بالظن
لا يوجب الا حجيته واعتباره عند الخاء والفرودة كما لا يخفى فالتفريع بعدم الفرق بين الفروع
والاصول الذى ليس فيه ضرورة ملجئة الى اعتبار مطلق المظنة لا ينفتح باب العلم وكفاية
الظنون المخصوصة فيه كما سيأتى لا وجه له واما ثالثا فلان ما ذكر لا يستلزم اصالة حجية
المظنة بشئ من معانى الاصل على ما مر كما لا يخفى وحمل المراد على التعميم من باب الفرودة
لا اصالة مع انه خلاف التفريع كما لا يخفى خلاف التصريح ايض كما حكيناه والحاصل

٤٣

ان العلة التامة في اعتبار المظنة هو مجموع انسداد باب العلم في الغالب والحاجة المزبورة في خصوص
كل جزئي من جزئيات احكام الدين لا مجرد الانسداد ولا المجموع المركب من الامرين بالنسبة
الى ما عدا المعلوم من احكام الدين لان الدليل الذي اقتضى اعتبارها كان مقتضيا له على الوجه
الاول كما لا يخفى فيدور الامر في الاعتبار مدار تحقق تلك العلة وهذا معنى اصالة عدم حجيتها
الا اذا ثبت بالدليل فلا يلزم من عدم اعتبار ما عداه تحكم لانه مستند الى الدليل مع انه
يكفي فيه عدم الدليل لانه دليل على التحكيم العدم فيكون حكما مع الدليل فلا يلزم التحكم لان التحكم
عبارة عن الحكم بلا دليل وبالجملة فهذا القول افراط كما ان الاكتفاء بالكلية تفريط وما اخترناه
توسط بين الافراط والتفريط وخير الامور اوسطها فالاصل في امثال زماننا ايضا هو العلم وحجة
العمل بالمظنة الا ما ثبت بالدليل كما اذا الجاء الضرورة الى العمل بالمظنة المتحققة في ضمن انواع
عديدة ولو كان الجاؤها الى العمل بها على وجه التبادل فانه ايضا يقتضي اعتبار الكل حذرا عن
الترجيح بلا مرجح كما مر المقام الثالث في ان حجية المظنة مخصوصة بالاحكام او تعمها وموضوعاتها
مطلقا او خصوص المستنبطة منها ولو كانت معاملات او خصوص العبادات من المستنبطة
اعلم ان لفظ الموضوع يطلق على معان الاول المحكوم عليه الذي هو موضوع للمحكوم به فهو
في مقابل المحمول وهو على قسمين احدهما موضوع الاحكام الشرعية وثانيهما موضوع غيرها
كالاحكام العادية والطبية والمنطقية والنحوية ونحو ذلك كما يقال هذا قبيح عندنا عادة
او عقلا او هذا مضر في كذا ونافع في كذا الى غير ذلك والاول ينقسم الى قسمين احدهما الموضوعات
التي هي العبادات وثانيهما الموضوعات التي هي المعاملات وعرف الاول بما يتوقف صحته
على النية لا كل ما هو راجح ولذا يقولون ان العبادات توقيفية ووظيفتها الشرع بمعنى
ان بيان ماهيتها كذلك وان كان احكام المعاملات ايضا مثل احكامها موقوفة على تنصيص
الشارع وعرف المعاملات بما قابل العبادات فيدخل فيه مثل غسل الثوب النجس للصلوة
وغيره من شروط العبادات ما لم يكن هو ايضا عبادة مثل غسل الجنابة والمعاملات على قسمين
احدهما ما له ماهية اختراعية شرعية كالنكاح وامثاله وثانيهما ما ليس كذلك بل يكون

باقيا على حقيقته اللغوية كالضرب والقتل والقصاص وامثالها وكل واحد منها ينقسم الى قسمين
احدهما الكلي كما يقال ان المغرب الذي هو سبب لتوجه الخطاب بالصلوة الى المكلف عبارة عن استتار
القرص او ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الراس الى جانب المغرب وثانيهما الجزئي كما يقال ان
هذا الوقت وقت الاستتار او الذهاب ام لا الثاني اللفظ الموضوع للمعنى فيكون في مقابل المهمل
وهو على قسمين احدهما ما يكون وضعه من الشارع ولو بسبب التخصص كلفظ الصلوة والوجوب
والسنة وامثالها وثانيهما ما يكون من اللغة ونحوها كلفظ الغسل ونحوه مثلا قوله تعالى اذا
نودي للصلوة من يوم الجمعة الاية مشتمل على لفظ الصلوة الموضوع بالوضع الشرعي ولهذا يحتاج
الى بيانه من الشارع اذ لا يمكن للعقل والعرف واللغة وغيرها درك ماهية الصلوة المحدثة
من الشارع الا بعد بيانه وكذا لفظ الذكر اذا كان المراد منه الصلوة وكذا لفظ النداء اذا
كان المراد منه الاذان وعلى لفظة اذا ويوم الجمعة والبيع وصيغة ذروا ومادتها وامثالها
مما هو موضوع بالوضع اللغوي ولهذا لا يكون توقيفية وليس بيانها وظيفة الشارع بل
ترجع الى اللغة او العرف ونحوهما الا اذا عرض له الاجمال كالصعيد في التيمم الثالث ما يقابل
الحكم الشرعي سواء كان موضوعا او محمولا من باب عموم المجاز والوضع الجديد للعالم ولهذا
بني فيما اذا تودع في حقيقة الكراهة في قولنا اقتداء الحاضر بالمسافر مكروه ان هذا نزاع
موضوعي والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني انه اعم من الموضوع له للفظ والمستعمل فيه
المجازي ومن الماهية الذهنية التصورية من غير نظر الى كونها مما وضع له لفظ ام لا بل
لو كان مما لا لفظ له يطلق عليه ذلك وقد يطلق هذا اللفظ على معان اخر كما يقال وضعه
فهذا الموضع بمعنى اقره فيه وتركه فيه ويقال وضعه بمعنى حطه وعنه بمعنى حط من قدره
وعن غريمه بمعنى نقص ووضعتها بمعنى الزمتها المرعى فهي موضوعة ووضع عنقه
بمعنى ضربها ووضع الجناية عنه بمعنى اسقطها ومنه كلما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم ووضعت المرأة حملها بمعنى ولدته ووضع في تجارته بمعنى خسر ووضع عليه افترى
ومنه الحديث الموضوع الى غير ذلك مما لا يناسب المقام فما يناسب المقام فهو احد الثلثة المتقدمة

منه ثم اعلم ان الموضوعات على قسمين استنباطية وصرفة اعلم ان الاستنباطية والصرفة تنقسمان
بالنسبة الى القسم الاول من اقسام ما يستعمل فيه لفظ الموضوع بحسب الاصطلاح على وجوه الاول
ان يكون الاستنباطية عبارة عما يحتاج الى الاستنباط عن الادلة الشرعية مثل نفس الاحكام
الشرعية مثل نفس الاحكام الشرعية اعنى الماهيات الشرعية التى احدثها واخترعها الشارع
التى يحتاج الى استنباطها اهل اللسان وغيرهم لما مر من توقيفيتها سواء كانت ماهية العبادات
او المعاملات ان قلنا بتحقق الماهية الشرعية لها فى الجملة ايض كما هو الظ فان النكاح مثلا
من المعاملات وليس باقيا على معناه الاصلى وهو الوطى قطعا بل نقل منه الى المعنى الشرعى
هو العقد المحلل له ولمقدماته ونحو ذلك خلافا لما ذهب اليه الشيخ المشايخ فى الفوائد من عدم
تحققها فيها بناء على عدم ثبوتها واصالة بقاء المعنى اللغوى على ما كان واصالة عدم النقل
ولا يخفى ان عدم صحة السلب بالنسبة الى ما ذكرنا بل التبادر وصحة السلب بالنسبة الى غيره
المعنى الشرعى بحسب عرف المتشرعة مما يدل على تحقق معنى جديد مغاير للمعنى اللغوى بالنسبة
الى مثل النكاح والصرفة عبارة عما لا يحتاج الى الاستنباط عن الادلة الشرعية سواء احتاجت الى
الاستنباط عن الادلة الشرعية غيرها من المدارك المعتبرة كالعرف واللغة كما فى الموضوع
الذى ليس له ماهية مخترعة شرعية كالغناء فى قولنا الغناء حرام ونحو ذلك مما يحتاج
الى الرجوع الى اللغة والعرف ولو بالنسبة الى بعض المكلفين دون بعض كاهل اللسان بالنسبة
الى بعض الماهيات اللغوية والعرفية ام لم تكن محتاجة الى شىء منهما مثل ما ثبت وضع اللغة
فيه بالتواتر ونحوه كماهية الارض والسماء والنار والماء ونحو ذلك والتشكيك فيما ذكرنا بان
الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة وصيغة الامر والنهى والعموم قد وقع الخلاف
والتشاجر فيها مع عظم شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها وايض الرواة
معدودون كالخليل والاصمعى وابى عمرو بن العلاء وابى عمرو الشيبانى ولم يبلغوا حد التواتر
فلا يحصل القطع بقولهم وايض فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز
مدفوع بانه شبهة فى مقابل الضرورة كشبهة السوفسطائية مع ان حصول

اللغة بطريق التسامع والتظافر كما فى العلم بالبلدان وهذا لا يتوقف على العدد المخصوص فقد
يحصل بالعشرة فما دونها من اهل اللغة بل قد يحصل بتسامع الاخبار وتظافر القرائن من دون حاجة الى الرجوع
الى الكتب المدونة كما هو الغالب فى المتواترات من اللغات الثانى ان يكون الاستنباطية عبارة عما
يحتاج الى الاستنباط عن المدارك المعتبرة سواء كانت من المدارك الشرعية كالاخبار والاجماع
وعرف المتشرعة او من المدارك اللغوية كالعرف وكتب اللغة سواء كانت من العبادات والمعاملات
والصرفة عبارة عما لا يحتاج الى هذا الاستنباط كما ذكرنا الثالث ان يكون الاستنباطية عبارة
عما يحتاج الى الاستنباط عن الدوال ولو كان وضع كل تلك الدوال معلوما بالبديهة كما ذكرنا
اعنى مدلول الالفاظ الذى صار موضوعا للاحكام كقولهم الصلوة واجبة والغناء حرام والماء
طاهر والصرفة عبارة عما لا يحتاج الى هذا الاستنباط ولكن لا بد من ملاحظة صدق مدلول اللفظ
عليه كما فى هذا الماء طاهر ونحوه من جزئيات الكلى الذى صار موضوعا للاحكام الشرعية
فانه لا بد فيه من معرفة كونه مصداقا لذلك الكلى الذى يستنبط من اللفظ ونحوه من الدوال
فاول شهر رمضان مثلا على الوجه الكلى استنباطى وجزئيته صرف وكذا مطلق الماء القليل
الملاقى للنجاسة وجزئيته الرابع ان يكون الاستنباطية عبارة عن حقايق الالفاظ التى يستنبط كونها
حقايقها من المدارك المعتبرة شرعية كانت كعرف المتشرعة ونحوه او غيرها كعلائم الحقيقة
من التبادر وغيره ونحو ذلك والصرفة عبارة عن مصاديقها التى لا يحتاج الى الاستنباط
المذكور لعدم كونها حقايق لها وان احتاجت الى علامة دالة على كونها مصاديقها وبالنسبة
الى القسم الثانى نتصور الاستنباطية والصرفة على وجوه ايض الاول ان يكون الاستنباطية
عبارة عن الفاظ يستنبط منها الاحكام الشرعية كالفاظ الكتاب والسنة فيكون النسبة
باعتبار كونها مستنبطة منها كما ان النسبة فيما سبق كانت باعتبار كونها مستنبطة والصرفة
عبارة عما ليس كك كالالفاظ المتداولة فى المحاورات العرفية الثانى ان يكون الاستنباطية
عبارة عما يحتاج معرفة حقايقه الى الاستنباط عن المدرك الشرعى لبيان كون وضعها مستندا
الى الشرع كالالفاظ التى لها معانى شرعية كلفظ الصلوة والنكاح والصرفة عبارة عما

لا یحتاج الی هذا الاستنباط وان کان محتاجا الی الاستنباط عن غیره کالعرف وکتب اللغة والفرق بینه وبین الاول من القسم الاول ان الاول عبارة عن المهیات التی تد تصیر مما یدل علیه اللفظ والثانی عبارة عن نفس الالفاظ الدالة الثالث ان یکون الاستنباطیة عبارة عما یحتاج الی الاستنباط عن المدرک المعتبر ولو کان غیر شرعی کالعرف والصرفة عبارة عما لا یحتاج الیه والفرق بینه وبین الثانی من القسم الاول مثل ما ذکرنا الان وبالنسبة الی القسم الثالث تتصور الاستنباطیة والصرفة علی وجوه ایض الاول ان یکون الاستنباطیة عبارة عما یحتاج الی الاستنباط عن المدرک الشرعی دالا کان او مدلولا والصرفة عبارة عما لا یحتاج الی هذا الاستنباط وان احتاج الی الاستنباط عن غیره کک الثانی ان یکون الاستنباطیة عبارة عما یحتاج الی الاستنباط عن المدرک المعتبر ولو کان غیر شرعی دالا کان او مدلولا والصرفة عبارة عما لا یکون کک الثالث ما یحکی عن بعض من القول بان الموضوعات الاستنباطیة عبارة عن الالفاظ مط والصرفة عبارة عن المعانی ولو لم یستنبط منها الاحکام ثم اعلم ایض ان الموضوع الحکم اذا کان مما لم یثبت معنی شرعی یجوز اخذه من غیر الشرع لقوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولما روی ان الله اجل من ان یخاطب مع قوم بخطاب ویرید منهم خلاف ما هو بلسانهم وما یفهمونه وایض نجزم ان الرسل والائمة اذا کانوا یتکلمون مع قوم ویخاطبونهم ویکالمونهم لا یریدون منهم الا ما هو مصطلحهم وما یفهمونه وما هو طریقتهم والا لزم الاغراء بالجهل والتکلیف بما لا یطاق وهما قبیحان قطعا وایض عملة فائدة نصب الرسل والائمة ابلاغ الاحکام وتحصیل الانتظام للدنیا والاخرة ولا یتأتی ذلک الا بالمخاطبة والافهام بها فلا یحصل ذلک الا بان یرید ما هو مصطلحهم وما یفهمون کما یظهر من تتبع الاخبار وانعقد علیه الاجماع المسلمین بل جمیع الملیین کما قال شیخ المشایخ وبالجملة فما ثبت للشارع فیه عرف خاص یحمل علیه من غیر اعتبار باللغة والعرف العام والخاص وما ثبت انه للشارع فیه عرف یحمل علی العرف العام واللغة باعتبار التمسک باصالة عدم النقل والتغیر والتعدد وبقاء ما کان علی ما کان هذا اذا اتحد العرف واللغة والا فلا بد من بذل الجهد فی تعیین المعنی الحقیقی وما هو مراد الشارع ثم بعد العجز عنه یتوجه النزاع المشهور

فی تقدیم

فی تقدیم العرف او اللغة کالنزاع فی حمل اللفظ علی ما هو عرف المتشرعة عند الشک فی تحققه فی زمان الشارع علی اللغة مط او فی الجملة بناء علی ثبوت الحقیقة الشرعیة مط او عدمه کک او ثبوتها فی زمان الصادقین ع ومن بعدهما مط کما عن بعض عدم الخلاف فی ذلک او التفصیل بالنسبة الی الالفاظ کما عن بعض التامل فی مثل لفظ السنة والکراهة والنجاسة والطهارة فی جمیع زمان الائمة ع اذا عرفت ذلک فاعلم انه اختلف العلماء فی حجیة الظن فی القسم الاول من اقسام الموضوع علی اقوال وان لم یعهد التسمیة بالاستنباطیة والصرفة عندهم لان الظاهر انه اصطلاح جدید للمتأخر الاول جواز العمل بالظن فیها مط کما هو ظاهر بعض اجلة من عاصرناه وما حکی عن بعض الثانی عدم جوازه الا اذا کان الظن مما قام الدلیل علی اعتباره بان صار ظنا مخصوصا بالاجماع ونحوه کما هو ظاهر کلمات الاستاد قدس سره الثالث جوازه فی موضوعات الاحکام التی لیست بعبادة وعدمه فی مهیات العبادات وهو المحکی عن الاخباریین وحجة الاول اصالة حجیة المظنة کما مر الیها الاشارة وکون حجیة الظن فی الاحکام التی هی اصول مستلزمة لحجیتها فی الموضوعات التی هی فروع لئلا یلزم زیادة الفرع علی الاصل والجواب عن الاول یظهر مما مر عند ابطال القول باصالة حجیة المظنة کما مر الیها الاشارة وکون حجیة الظن فی الاحکام التی هی اصول مستلزمة لحجیتها وعن الثانی ان العمل بالظن فی الاصل انما کان من باب الجاء الضرورة المخصصة للادلة المانعة عن العمل به ان قلنا بالعموم بالنسبة المحصورة الضرورة وعلم کونها خارجة من جهة ابتناء جمیع التکالیف علی الامکان والقدرة وزیادة الفرع لو سلمنا کون الموضوع فرعا مع انه اصل انما تلزم ان کان العمل به فی الاصل من باب الاصالة وقلد تر بطلانه مع علم کفایة هذه الاصالة العارضیة مثلا اذا الجاء الضرورة السید الی اکل المیتة دون العبد لا یمکن تجویزه اکل العبد ایض المیتة کما لا یخفی وبالجملة فبسبب علم الجاء الضرورة الی العمل بمطلق الظن فی الموضوع لانفتاح باب العلم احیانا وتحقق الظن المخصوص فی الکل غالبا وعدم لزوم المحذرة فی ما لیس فیه شیء منهما لندرته علی تقدیر تحققه یکون المنع العقلی والنقلی عن العمل بالظن المطلق بالنسبة الی الموضوع سالما عن المعارض ویکون المنع والمخصص مضافا الی منع عدم جواز

مثل هذه التوقيفية بل مط ان سلمنا كونها زيادة ولم نقل ان عدم حجية جواز الظن في الموضوع نقص باعتبار
التوسعة في دائرة اعتباره كما في الاحكام التي يعمل فيها بالعلم والظن المخصوص وغيره بخلاف الموضوع
لا نعلم انه من باب القياس بالطريق الاولى لانا نقول اولاً انه مخصوص بالدلالة اللفظية من باب الدلالة
الالتزامية كما سيجيء انشاء الله وما نحن فيه من باب الحكم العقلي باعتبار الجاء الضرورة التي يدور الامر مداره
وثانياً ان الاولوية في الحكم المذكورة هنا مم بناء على كون الموضوع اصلاً فلا يجري اعتبار اولويته
في كفاية الظن فيه وثالثاً ان التوسعة يمكن ان تكون كمالاً لا نقصاً كما مر فلا يتصور اولوية
الفرع في الكمال بالنسبة الى الاصل وحجة القول الثاني نظهر بما مر لاصالة حرمة العمل بالمظنة الا ما خرج
بالدليل كما اشرنا اليه لا ان ايض فان قلت الضرورة ملجئة الى العمل بالظن في الموضوعات التي
هي نفس العبادات بناء على كون الفاظها اسامي للصحيح لعدم انفتاح باب العلم فيها وعدم تحقق
ظن مخصوص ايض فيها قلت اولاً ان الحق انها اسامي للاعم كما حقق في موضعه وح تكون قطعية
لانفتاح باب العلم من جهة وجود الكاشف وهو عرف المتشرعة ونحوه فيها فلا يحتاج الى العمل
بالظن على هذا المذهب ثانياً ان القائل بكونها اسامي للصحيح يعمل بالاحتياط عند الشك في الموضوع
لكونه شكاً في المكلف به فلا يلجأ الضرورة الى العمل بالظن مع ان ذلك مخصوص بما له ماهية
شرعية والقول باعتبار الظن فيه دون غيره مما لا قائل به وتوهم الاهتمام به بالاجماع المركب مردود
له لامكان القلب على وجه التساوي من جهة كون المنع ايض راجعاً الى اثبات الحرمة وحجة
القول الثالث بالنسبة الى منع العمل بالاخبار الظن في الموضوعات التي هي نفس العبادات
وجود الاخبار فيها وكونها قطعية عندهم وبالنسبة الى جوازه في غيرها لعلها كون بناء العالم
وعيش بني ادم عليه فعدم العمل به يستلزم سد باب اثبات الاحكام والجواب عن الاول ان الاخبار
ظنية متناولة لما كان لاحتمال الكذب والافتراء والسهو والخطاء وعدم امكان التميز بين
العادل وغيره غالباً الا بالظن الاجتهادي وكذا اثبات الوثاقة لعدم خلو الجل بل الكل عن الطعن
واحتمال السقط والتبديل والتحريف والتصحيف والتقديم والتأخير سيما مع ملاحظة عدم تطبيقات
المشايخ للاخبار وتوهم حصول القطع من تصحيح المشايخ مع فساده بالبديهة كما

عليه قولهم ان اجماع الفقهاء يجوز ان يكون خطاء فلا يكون الاجماع قطعياً فان احتمال الخطاء في قول
الواحد اكثر مع انهم مع قرب عهد بعضهم بالنسبة الى بعض بل معاشرته له لا يعتمدون بعضهم بحديث
الاخر بل تصنيف كتابا اخر بل ربما يطعن في الاخر مضافاً الى انهم كانوا يعملون بالظن كما يشهد
عليه كتاب الشيخ ومن هذا يظهر فساد توهم حصول القطع باعتبار كون الاحاديث مأخوذة
من الاصول القطعية لان المشايخ الماهرون اذا كانوا غير متمكنين من تحصيله فكيف يحصل لنا
الان مع انهم هم الوسائط الناقلون بالنسبة الينا بل لا يبعد دعوى كون الرواة ايض
عاملين بالظن كما حكي عن الشيخ من دعوى الاجماع عليه مضافاً الى احتمال النقل والاشتراك
والاضمار ونحوها مما لا يمكن دفعها الا بالاصل الذي هو ظني كاصل العدم ونحوه مع ان
كثيراً من الايات والاخبار صار فهمها معركة للاراء بين العلماء فربما يفهم واحد منهم ضد
ما فهمه الاخر مع جودة فهم الكل واستقامة سليقتهم والجواب عن الثاني ان انفتاح باب العلم
احياناً وتحقق الظن المخصوص الكافي غالباً كما مر يقتضي ارتفاع سد باب اثبات الاحكام وكون
بناء العيش على الظن الذي لم يلجأ اليه الضرورة مم بل البناء على العلم او الظن الذي قام
مقامه بدليل وما الجاء اليه الضرورة من جهة كون عدم الابتناء عليه موجباً للاختلال
ونحوه كما في استصحاب حيوة الغائب ونحو ذلك وايض ما يتمسكون به على المنع عن العمل بالظن
مطلق لا يجوز تقييده الا بدليل وهو مفقود بالنسبة الى مطلق الظن وبالجملة فقد ظهر مما قررنا ان
احسن الاقوال اوسطها فيمنع من العمل بالظن في الموضوعات الاستنباطية والمعرفة بهذا المعنى
الا ما خرج بالدليل ومما ذكرنا يظهر حقيقة الحال في القسم الثاني ايض بل الثالث والرابع ايض
واما الخامس والسادس فيظهر حقيقة الحال فيهما بما سيذكر واما السابع فقد اختلف في حجية
مطلق الظن في الاستنباطية منه وعدمه على قولين الاول حجية مطلق الظن في الالفاظ وهو مختار
بعض الثاني عدم حجية شيء الا العلم او الظن المخصوص كالظن الحاصل من قول اللغويين حجة
القول الاول وجوه الاول وجوابها يظهر مما مر حيث ذكرنا التمسك بما له حجية المظنة
والحذر عن لزوم زيادة الفرع على الاصل وجوابه الى الاثبات الاول العقل والنقل فان العلم لو لم يكن

وهو الوجه الاول على وجوه منقوضة في القسم من الاقسام الثلثة لما يستعمل فيه لفظ الموضوع كما ذكرنا منه دام ظله العالي

لاصل وعدم دعاء الضرورة بالنسبة
وحجة القول الثاني بالنسبة الى النفي

معتبر الزم عدم اعتبار غيره حذرا عن ترجيح المرجوح فيلزم اختلال امر المعاش والمعاد ولقوله
من عمل بما علم زاده الله علما الى علم ونحو ذلك وبالنسبة الى الاثبات الثانى الظن المخصوص ما قام
الدليل القطعى على اعتباره بخصوصه ولا ريب ان مقتضى الدليل القطعى سواء كان هو الاجماع
او غيره لا بد ان يكون متبعا اما الاجماع فلكشفه عن قول الحجة فى الحجية التى هى من الاحكام الشرعية
الوضعية واما غيره فلانه اذا حصل العلم بالحجية منه فباى حديث بعده يؤمنون واما كون الظن
الحاصل من قول اللغويين لنا مخصوصا فلا بد فيه من بيان امرين الاول ان قولهم يفيد الظن
لا العلم فنقول وجه حصول الظن كونهم اهل الخبرة والتتبع خصوصا عند كونهم من الجماعة المتشرعين
بالضبط وكثرة التتبع كالخليل وابن الاثير والجوهرى واضرابهم ووجود الخلل فى الروايات
فى نقل اهل اللغة احيانا لا يقدح فى حصول الظن بالصدق كما فى رواة الاخبار الدالة على الاحكام
الشرعية مع ان فيها كثرة الكذابة والوضاعة والتقية المنتفية فى اللغة وكذا النقل بالمعنى الذى
هو مظنة التغيير والتبديل فانه فى الاحكام كثير وفى اللغة قليل ووجه عدم حصول العلم من مجرد
قولهم وعدم القرائن القطعية احتمال السهو والاشتباه والتقصير فى التتبع او البناء على الاصل
الفاسد كالقياس فى اللغة وتجويز الزيادة فقد نقل عن المازنى ان ما قيس على كلام العرب فهو من
كلامهم وعن بعض انتحال الفاظ لم يسبق اليها غيره ومن هنا قدح الادباء بعضهم بعضا كالبصريين
للكوفيين وبالعكس وايضا فان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة فلا
يؤمن عليهم من الكذب بعد الوضع اذا تعلق بذلك غرض من الاغراض الفاسدة كما هو كثير فى النفوس
الخاسرة سيما فى صورة القرب من السلاطين الحاسدة والامراء الشاردة كما يكون البداهة
على ذلك شاهدة ولكن ذلك غير قادح فى حصول المظنة لندرة ذلك سيما بالنسبة الى الكتب المؤلفة
سيما مؤلف من عرف بالضبط وقلة الخلط والخبط الثانى بيان قيام الدليل القطعى على اعتبار
الظن الحاصل من قولهم بخصوصه اعلم ان الدليل على ذلك ان علماء الامصار فى جميع الاعصار
اطبقوا على الحجية والاعتبار من دون توقف وانكار فان المفسرين والمحدثين والاصوليين
والمجتهدين والادباء وساير العلماء مع كثرتهم واختلاف علومهم وفتواهم لم يزالوا كانوا

متمسكين

متمسكين فى تعيين معانى الالفاظ باقوال اللغويين والى كتبهم المدونة فى اللغة راجعين وقد جرت
بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم بحيث اذا استند احدهم فى المخاصمة الى نص لغوى موافق
لقوله التزم خصمه وانتفى النزاع رسما من غير ايراد بان هذا خبر واحد وهو لو افاد الظن ليس بحجة
اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا افادته الظن وحجيته ذلك الظن لما امسكوا عن النكير
ولم يكن ذلك لهم ظهير فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها حديثا وقديما على وجه
لا يحتاج الى بيان واقامة الحجة والبرهان كما يشهد على ذلك اعتناء الاكابر والاعاظم بجمع اللغة
وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة التى ليست نافعة الا لمن بعدهم
اذ لا يترتب على ذلك غرضهم الا على تقدير حجيتها بدون ان يتبينوا كما تشهد لزوم الاعتبار وايضا
اللغة كما افيد قد حصل فى المائة الثانية من الهجرة فى زمان الصادق ع والكاظم ع والرضا ع وقد
شاع غاية الشيوع فى المائة الثالثة ولم ينقل عن احد من الائمة ع ولا غيرهم من التابعين
انكار ذلك اصلا بل يوجد عنهم ما يقتضى الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ
كما يظهر من تتبع الاخبار ويمكن ان يستدل للقول الاول بوجوه اخر الاول انه لو كان العلم باللغة
مكلفا به لزم التكليف بما لا يطاق او سقوط التكاليف المبنية على ما يعتد به العلم مع كثرتها
فتوقف الاحكام عليها وانسداد باب العلم غالبا والجاء الضرورة علة لحجية المظنة فالظن
فى اللغة مطرحة والجواب ان كفاية الظنون المخصوصة مقتضية لعدم التعدى عن الراجح الى غيره
لعدم الالجاء بالنسبة الى غير الراجح وعدم لزوم الترجيح بلا مرجح الثانى ان الخلل فى روايات الاحكام
كثير من اجل التقية ونحوها مما هو فى روايات اللغة قليلة ومن المعلوم انه كلما كان الخلل اقل كان
الظن اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضى جواز التعويل على الاقوى والجواب انا بعد دفع
الاحتمال التقية ونحوها من الخلل باثبات الصحة ونحوها نعمل بالظن الحاصل من الاخبار من باب
الضرورة الملجئة فقياس الظن فى غير الاحكام به فاسد لعدم الضرورة الموجبة لانتفاء علة
الاعتبار مع فساد اصل القياس ولو كان من باب الاولوية لان الاخبار الدالة على بطلانه واردة
كثيرا اما بالنسبة الى القياس بالطريق الاولى كما لا يخفى على المتتبع مع ان الاولوية هنا غير محققة

لانها اما ذاتية او عرضية والذاتية فى المقام مفقود لفقد المظنة ذاتا والعرضية موقوفة على
الجاء الضرورة وهو ايض مفقود مع انها لو كانت كانت نافعة فى صورة ورود اللفظ الموجب
لاستفادة تعلق الحكم بالمسكوت عنه الاولى فيه من باب الالتزام العرفى بناء على كون حجية
القياس بالطريق الاولى من هذا الباب لا من باب العقل كما سيأتى انشاء الله وليس اللفظ موجودا
والحاصل ان اعتبار مخالفة الاصل مقصود على قدر الضرورة والقطع ولبس الا فى البعض الذى
لا يلزم من الاكتفاء به خروج عن الدين ولا الترجيح بلا مرجح كما مر الثالث ان امر الاحكام اشد
واعظم من امر اللغة ولذا نرى ان من نفى حجية خبر الواحد فى الاحكام كالسيد المرتضى ره
وابن ادريس ره قد وافق على الحجية فى اللغة وليس ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس كالاهتمام
بالاحكام وان الامر فيها اهون منه فى غيرها فجواز العمل بالظن فيما له مزيد خطر واهتمام يقتضى
جواز العمل به فيما ليس بتلك المثابة والحاصل جواز التعويل على خبر الواحد فى الاحكام التى
هى الاصل المعتنى به مع كثرة تطرق الخلل الموجب لضعف الظن فيه يقتضى جواز التعويل عليه
فى اللغة التى ليس فيها ما يوجب الضعف ويكون وجوب معرفتها فرع الاحكام ويتسامح فيها ما لا يتسامح
فى الاحكام والجواب ان علم علة الاعتبار بعد اقتضاء العقل والنقل عدم الاعتبار كما مر
بيانه مرارا يقتضى انكار الاعتبار وعدم التعدى من الظن المخصوص فى اللغة الذى يندفع
به الضرورة مع انه طريق الاحتياط الذى هو سبيل النجاة ويظهر مما ذكرنا حال سائر
الاقسام بالتامل التام فليتامل فى المقام اعلم انه اذا ورد خبرا واحدا او اجماع منقولا او شهرة
او نحوها فى المسئلة اللغوية المقتضية لحكم من الاحكام الشرعية لمسح بعض الراس المستفاد
من كون كلمة الباء فى قوله تع برؤسكم للتبعيض يعمل به من جهة الاشتمال على الحكم الشرعى
وان لم يعمل به من جهة الاشتمال على الحكم اللغوى على المختار لعدم الدليل بالنسبة الى الاخر
ووجوده بالنسبة الى الاول فى صورة استفادة الظن لما مر من عموم حجية الظن فى الحكم الشرعى
المقام الرابع فى بيان ان المظنة على تقدير حجيتها مط هل هى فى الاصول ونحوه ايض حجة
مط ام لا بل الحجة فيهما هى القطع والظنون المخصوصة اعلم ان العلماء اختلفوا فى

فرع وجوب معرفة

ايض على قولين الاول الحجية مط وهو مختار بعض اجلة من عاصرناه وغيره تمسكا بما مر اليه الاشارة
والى جوابه الثانى انحصار الحجة فيهما فى القطع والظنون المخصوصة لما مر غير مرة كما اختاره
الاستاد وهو المعتمد لما حققناه سابقا وتوهم كون بناء العمل غالبا على الظن كما فى امثاله
عدم النقل ونحوه فاسد لانه ظن مخصوص من جهة انعقاد اجماع الكاشف عن لزوم العمل
بمقتضاها بل كون بناء عيش بنى ادم عليها والمنفى مطلق الظن على وجه الاطلاق المتحقق
فى ضمن ما لا دليل قطعى على اعتبار خصوصه كالاجماع المنقول فى الاصول ونحوه مما يعتبر فى الفروع
وحيث كان فيما ذكرنا غنية عن تجشم التفصيل هنا اعرضنا عنه حذرا عن التكرار والاطناب
وملال الاحباب فليتذكر الناظر لئلا يميل عن الحق والصواب المقام الخامس ان المظنة
على تقدير حجيتها مط لا حجية فيها الا للمجتهد بعد استفراغ وسعه فى جميع ما له دخل فى المعرفة
اعلم ان الكلام فى هذا المقام يقع فى مرحلتين الاولى ان جميع المكلفين عند انسداد باب العلم
واليقين هل يكون بناء عملهم على الظن والتخمين بناء على لزوم الاجتهاد على الكل الا ان
اجتهاد كل بحسب قدرته بان يكون بناء عمل المجتهدين على الظن الحاصل من الادلة الشرعية
وبناء عمل المقلدين على الظن الحاصل من اقوالهم لكونها ادلة وامارات لهم كما ان الادلة الشرعية
امارات للمجتهدين ام لا بل يكون بناء عمل المجتهدين على ما ذكر وبناء عمل المقلدين على فتاوى المجتهدين
من باب الاسم والاسباب الشرعية كالشهادة لا من باب الوصف والامارات الظنية فيجب عليهم
العمل بها وان لم يحصل الظن بالعقد وكما اذا ادى الاستحسان العقلى الى خلافها قولان الاول
اعتبار الظن على الاطلاق فى حق جميع المكلفين كما اختاره بعض من اجلة من عاصرناه بها تمسكا بانه
اذا انسد باب العلم انحصر الطريق فيما هو اقرب الى الحق النفس الامرى فى نظر المكلف بحسب
طاقته لان التتبع يحكم بان مراد الشارع تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل
كما يدل عليه مقبولة عمر بن حنظلة ونحوها وبالجملة فعمل المقلدين بقول المجتهد من باب العمل
بالامارات الكاشفة عن نفس الامر ظنا كعمل المجتهد بمقتضى الادلة لا من باب التعبد ولهذا قال
بجواز تقليد الميت ان حصل من قوله الظن الثانى عدم حجية ظن الا ظن المجتهد بناء على كون

عمل المقلد من باب الاسم والاسباب لا من باب وصف الظن والامارات وهو المعتمد بناء على كون قبح العمل
بالظن قطعيا عقليا ونقليا خرج منه ظن المجتهد من باب الضرورة واما المقلد فلا احتمال لاعتبار
قول المجتهد من باب الاسم فلا يحصل العلم بتخصيص الحكم العقلي موضوعا فيحكم ببقائه على حاله وكون عمل
المقلد على ما لا خلاف ولا شبهة في اعتباره كفعل الحي في الجملة وايض كون عمل المقلد من باب الوصف
لا بد من قيام دليل للمقلد وهذا مما تحير فيه العلماء فكيف يمكن للمقلد توجيهه وجعل بناء العمل
عليه وايض اعتبار الرجحان في حق المقلد سيما النسوان وامثالهن عسر بل تكليف بما لا يطاق
كما لا يخفى وجعل التقليد من باب الاسباب بالنسبة الى بعض ومن باب الامارات بالنسبة الى الباقين
مما لا يقول به احد مضافا الى ظاهر الاخبار والايات الواردة في هذا الباب سيما قوله عم فللعوام
ان يقلدوه فان ظاهر الاطلاق عدم الوصف اعتبار وسيأتي الاشارة الى ذلك فيما بعد ان شاء الله نعم المرحلة
الثانية ان حجية الظن على وجه الاطلاق للمجتهد مخصوصة بما اذا استفرغ وسعه الى حد اعذره
العقلاء ام لا بل يجوز الاعتماد عليه قبله ايض قال شيخ المشايخ واما المجتهد فوصل اليه
حديث بوسائط كثيرة غير معصومين فلا بد من استفراغ وسعه في انه يحصل العلم بانه من
المعصوم ع ام لا وعلى الثاني هل خبر الواحد حجة ام لا وعلى الاول هل يشترط العدالة ام يكفي
كونه خبر مجهول الحال او يجوز العمل بخبر الفاسق ايض وعلى اعتبار العدالة فالعدالة ما هي وكيف
تثبت وكيف يكتفي والجرح مقدم ام لا الى غير ذلك ومع علم ثبوت العدالة هل يكفي الظن الحاصل
من التتبع ام لا وايض ربما كان في السند سقط او اشتباه او سهو فعلاجه ما ذا وان الحسن حجة
ام لا وكذا الموثق وكذا القوي الى غير ذلك مما يتعلق بالسند واما المتن فغير معلوم انه كلام المعصوم ع
فربما كان كلام الراوي نقله بالمعنى فلا يعلم انه افاد عين مقصود المعصوم ع من دون تفاوت ام لا
ومع عدم العلم هل يكفي الظن بذلك ام لا ودليل حجية هذا الظن ما ذا ثم ذكر التوقف على ملاحظة
العلاج في دفع احتمال وقوع الاشتباه من النساخ والرواة او المشايخ بسقط او تصحيف او تبديل
او تغيير او زيادة الى غير ذلك فما يحصل بالتقطيع حيث جعل الاخبار مبوبة بالتقطيع لانهم لم يكن
في الاصول كذلك وكذا دفع احتمال الورود للتقية او مخالفة القرآن والسنة او الشهرة عند الى ذلك مما

فهي

نهي الشرع عن جعله حجة وامر بطرحه وكذا علاج التعارض وذكر قبل ذلك انه لا يجوز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص اجماعا وكذا الاكتفاء بالظن بعدمه بعد استفراغ وسعه قال وربما توهم
جواز العمل قبل الفحص تمسكا بان بناء مكالمات الشرع على طريقة العرف وفي العرف يعمل قبل الفحص
بالعام من غير تربص في انه مخصص ام لا بل لو تربص عد عاصيا ويعمل الرواة به من غير تفحص ولا
اطلاع على التخصيص وكان يرويه ايض وما كان يكتفي بالعام خاصة ورده بالفرق بين المشافهين
وغيرهم وقال في موضع آخر يجب على المجتهد ان لا يخرج عن متون النصوص اصلا الا بدليل شرعي
كما في صورة تنقيح المناط الذي يكون العلة المستنبطة فيه تعيينه بناء على القاعدة المسلمة عند
الشيعة من كون الحسن والقبح عقليين وعدم جواز تخلف المعلول من العلة التامة والتنقيح
لا يحصل الا بدليل يقيني شرعي فينحصر دليله في الاجماع والعقل ومن هذا لا يذكر فقهائنا
في كتبهم الاستدلالية اسم تنقيح المناط بالمرة وانما قلنا بعنوان اليقين لان الظني ان كان بغير النص
فهو بعينه القياس الحرام وان كان النص فهو القياس المنصوص العلة وفي حجيته خلاف قيل
بعدم الحجية مط وقيل بالحجية مط وهو المش وقيل ان دل الدليل من الخارج على عدم مدخلية
خصوص المادة فهو حجة والا فلا وغيرها او سطها للفهم العرفي من دون تأمل منهم قال وربما
يوجب التعدي عن مقتضى النص ايض القياس بطريق اولى والشيعة مجمعة على حجيته نعم نزاعهم
في طريقها والحق انه الدلالة الالتزامية فلو لم يصل الى هذا الحد لم يكن حجة ثم ذكر غير ذلك
مما يوجب التعدي لفهم العرف كعموم المنزلة والمشابهة والبدلية وبالجملة فمقتضى اصالة حرمة
المظنة الا اذا الجاء الضرورة عدم عمل المجتهد بها الا بعد الاستفراغ الى حد حصل له القطع ولو عقلا
بان الزائد على ذلك غير لازم بل غير جائز وان العمل بالظن مما لا محيص عنه كما هو الاوثق وعدم
الاكتفاء بما انتفى العلم بحرمته بان اشتبه حاله من كونه حراما او جائزا لاصالة بقاء الحرمة
الى ان حصل العلم بخلافه ولكن لا بد من عدم الغفلة فربما ادى ذلك الى تعطيل الاحكام واختلال النظام
فعليك بالتنبه والاحتياط التام ولله الحمد العام مصباح في حجية الخبر الواحد
عند الخلو عن القرائن القطعية وعدمها مط او عند المخالفة للقاعدة الكلية فههنا مقدمة

ومقامات اما المقدمة ففي بيان ان الخبر من حيث هو خبر يحتمل الصدق والكذب وبيان حقيقة الصدق والكذب اعلم ان الصدق لغة كما قال في مجمع البحرين خلاف الكذب قال وهو مطابقة الخبر لما في نفس الامر اى لما في اللوح المحفوظ كان يقول زيد في الدار ويكون فيها وفيه الكذب هو الاخبار عن الشيء بخلاف ما هو فيه سواء العمد والخطاء اذ لا واسطة بين الصدق والكذب على المشهور والكذب هو الانصراف عن الحق وكذلك الافك والكلام ثلثة صدق وكذب واصلاح فالاصلاح لا يوصف بالكذب البحت وليس مبغوضا صاحبه ولذا قال الصادق ع في قول يوسف ع ايتها العير انكم لسارقون والله ما سرقوا وما كذب يوسف وقول ابراهيم ع بل فعله كبيرهم هذا والله ما فعل وما كذب وذلك انهما ارادا الاصلاح والله احب الكذب في الاصلاح وابغضه في غيره فقوله وما كذب يوسف اراد كذب البحت الذي يلعن الله صاحبه ويبغضه عليه وفي الحديث ثلث يحسن فيه الكذب المكيدة في الحرب وعدتك زوجتك والاصلاح بين الناس وفي القاموس الصدق بالكسر والفتح ضد الكذب واختلف العلماء في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال الاول ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر للواقع والكذب عبارة عن عدم مطابقته له وهو المحكي عن المشهور وقد اختاره في نبين تمسكا بالتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه الثاني ان الصدق عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع سواء كان اعتقادا ظنيا او قطعيا مطابقا للواقع ام لا زال بتشكيك المشكك ام لا والكذب بعدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب وهو المحكي عن النظام ومن تبعه الثالث ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد والكذب عبارة عن مخالفته لهما معا وان هنا واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع ام لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقي وسايط بينهما وهو المحكي عن الجاحظ وتدقيق ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا

مراده

مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد وهو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقد كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب بمعنى الذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه وان ظهر خلاف ذلك بعد ذلك فان ذلك قادح في الاتصاف النفس الامري لا عندنا فتامل وكيف كان فنقول حجة القول الاول قد مرت الاشارة فان قلت يلزم على هذا القول كون من عد الواحد من المجتهدين العاملين بالمظنة كاذبا بل فاسقا ولو من جهة الاصرار على الصغيرة ان لم نقل ان الكذب على الله والرسول كبيرة ويلزم فساد الصوم على القول بان الكذب المذكور من المبطلات والنظر مما لم يقل به احد قلت المجتهد يخبر عن اعتقاده الظني والحكم الظاهري يوم العمل وليس في شيء منهما كاذبا نعم يتوجه ذلك ان اخبر عن الواقع يوم الصدور فانه ح يتحقق الكذب بالنسبة الى اخباره عن اعتقاده ويكون محتملا بالنسبة الى الاخبار عن الله تعالى وليس كذلك وحجة القول الثاني قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم ورد بوجوه منها ان المراد انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية وذلك الادعاء كان مخالفا للواقع والاعتقاد معا فلعل الوصف بالكذب من جهة مخالفتهما او مخالفة الواقع خاصة دون مخالفة الاعتقاد خاصة فلا يتم الاستدلال ومنها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد عليه الجملة المضارعة ومنها راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ومنها ان المراد انهم كاذبون في تسمية شهادة بمعنى اخبارهم بانه شهادة كاشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة ومنها انه راجع الى حلفهم على انهم ما قالوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ص ولئن رجعنا

ان المنافقين قوم عادتهم الكذب فلا يعتبر شهادتهم وان كان الكذب قد يصدق ومنها ان المراد انهم

ومنها ان المراد ... اعتقادهم

الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وحجة القول الثالث قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان
الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن الحشر والنشر او عن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال
الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد غير الكذب لاقتضاء
الترديد مغايرته له معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة
على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هنالك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان
عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم فالمراد بقولهم
الواسطة على الخبر دليل على ثبوتها عند اهل اللسان وهو مما لا بد من اعتباره واجيب بان الترديد
بين الافتراء وعدمه والافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب بمعنى
ان القصد ان كان داخلا في مفهوم الافتراء كما هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادة
القصد ولو مجازا جمعا بين الادلة وبان ذلك ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي
لا قصد معه ليس بخبر فتدبر وقد يقال ان الاية على فرض تسليم دلالتها انما تدل على ثبوت الواسطة
لا تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما تثبت من الاية اطلاق الكذب فيها ما خالف الواقع
والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق
الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما يثبت واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور
الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم وعن الشيخ البهائي ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن
قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد
ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق واورد بان الكفار يقولون
ان خبره صلى الله عليه وسلم مخالف للواقع جزما فان كان اخباره بنبوته مع اعتقاده بعدم المطابقة للواقع
فهو كذب لا ينافي طريقة العقل وان كان مع اعتقاد المطابقة والشك فيها فهو جنون لعدم
صدور ذلك الا عن مجنون فلا يثبت الا واسطتين لانه لا يبقى مجال لادخال ما لا قصد فيه
ولا شعور في الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة خبالاته وافكاره او من جهة مطلق كلماته
واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان خبره صلى الله عليه وسلم امر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج

لا يقبل

لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور والعياذ بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك في جميع
احد المحتملات مع الاخر في الوجود بل لا يمكن الجمع بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية
لا تثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه في طور كلام المجنون وحالاته والخبر عن اعتقاد
مع عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكار المجنون وخيالاته ولا يبعد ترجيح الاول الا انه اكد
في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد القول الحق ثبوت
الواسطة بين الصدق والكذب وهي ما صدر خطاء او نسيانا او نحو ذلك ولهذا يقال في خبر
العادل انه يحتمل الخطاء وان لم يحتمل الكذب بمعنى ان العدالة لو سلم كونها مانعة عن الكذب
لا تكون مانعة عن الخطاء ولا ريب ان الخبر المخالف للواقع الصادر خطاء لو كان كذبا يلزم فسق
اكثر العدول ولم يقل به احد وتوهم كونه من باب العفو لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا لا وجه له لان دفع المؤاخذة غير حصول المعصية فيلزم العصيان وعدم العقاب
وتوهم كون هذا النوع من العصيان ولو مع الاصرار غير قادح في العدالة لا وجه له لعدم الدليل
عليه بناء على ان مقتضى القاعدة اعتبار الاستقامة في حدود الله وعدم العصيان في العدالة
خرج صدور العصيان الصغير بدون الاصرار عند بعض كما سيأتي وتوهم الفرق بين الخبر صدقا
والمخبر صادق فيقال للخاطي انه صادق وخبره انه كذب لا وجه له للتلازم بين صدق الخبر والمخبر
وكذبهما كما لا يخفى والدليل على ما ذكرنا وجود علامة الحقيقة والمجاز فان الخبر المخالف للواقع
اذا صدر عن اعتقاد المطابقة وعلم كونه غير مطابق للواقع وانه صدر خطاء يصح سلب كونه
صدقا وكذبا عنه فيقال ليس صادقا ولا كاذبا بل مخطئ خاطئ فلو كان مجرد المطابقة للاعتقاد
كافيا في تحقق الصدق كما يقوله النظام لزم عدم صحة سلب الصدق وقد عرفت خلافه ولو كان
مجرد المخالفة للواقع كافيا في تحقق الكذب كما يقوله المشهور لزم عدم صحة سلب الكذب وقد
عرفت خلافه ايضا فتعين فساد القولين وحقية القول الثالث ويشهد على ذلك في الجملة انه
اذا اخبر احد عن اعتقاد المطابقة ولم يعلم غيره بالمطابقة واقعا لا يصدقه ذلك الغير ولا يقول
انه صادق بل يقول لا ادري لعله صادق او خاطئ او كاذب ان احتمل ذلك ايضا فثبت ان كل

خبر يحتمل الصدق والكذب والخطاء وما فى حكمه وما اشتهر من ان الخبر يحتمل الصدق والكذب اما
على محمول على احد المذهبين الاولين وعلى ارادة عدم الصدق من الكذب مجازا ليعم الخطاء ايض
او على ما علم حاله بعلم صدوره خطاء او نحو ذلك فليتامل اعلم ان هنا امور الاول انه
حكى عن العضدى انه قال هذه المسئلة لفظية لا يجدى الاطناب فيها كثير نفع والظاهر ان
مراده ان الخلاف فيها فى تفسير اللفظ لا المعنى المثمر للنزاع اللفظى فيكون المعنى ان المسئلة لغوية
لا تتعلق بعلم الاصول كثير تعلق واورد عليه بان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها
بعلم الاصول ولا عدم النفع فان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع فى ان
صيغة افعل للوجوب ام لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى باللام يفيد العموم
ام لا وكذا المفرد المحلى باللام وامثال ذلك مما يترتب عليه الثمرات ومعرفة طريق استنباط الاحكام
الشرعية الثانى انه قال فى تبيين المعتبر فى الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهر
لا ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو يتصف
بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع اقول فيه ان هذا اغراء بالجهل لا الكذب بصحة
سلب كونه كذبا عنه بعد ظهور المراد فالظاهر ان المعتبر فى الاتصاف هو المراد ولكن لما كان
ما يفهم ظاهرا محمولا على كونه مرادا حذرا عن الاغراء بالجهل يوصف الكلام المخالف بالكذب
ظاهرا و بعد انكشاف المراد يسلب عنه الكذب ولكن يعترض على المتكلم بانه اغراء بالجهل
وان المراد لا يدفع الايراد وان كان التوجيه مهما امكن مقدما الثالث انه قال فى تبيين ايض
المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل زيد الفاضل
وغلام زيد وقيل بعدم الفرق لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق
فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره
بعض المحققين ان النسبة الذهنية فى المركبات الخبرية تشعر من حيث هى هى بوقوع نسبة
اخرى خارجة عنها ولذلك احتمل عند العقل مطابقتها اولا مطابقتها واما النسبة
الذهنية فى المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هى هى لوقوع نسبة اخرى

يطابقها

يطابقها او لا يطابقها بل انما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية
الى ان قال ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفى حقيقة يعنى انهم لا
يصفون بالصدق والكذب بحقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرهما
مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صدقا درهما
وقال احد يا زيد الفاضل لا يبر الناذر وان وافق فضله الواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة
اقول الظاهر هو القول الثانى والصحة ان يقال ان من قال يا زيد الفاضل عمدا فى صورة المطابقة للواقع
انه صادق وليس بكاذب وبالعكس فى صورة عدم المطابقة فيتحقق علامة الحقيقة فلنرجع
عنان الكلام الى ذكر المقام فنقول المقام الاول فى حجية خبر الواحد العادى عن القرائن المفيدة
للعلم بان لا يكون صدقه قطعيا بنفسه وبمضمونه ان الاصل عدم حجية خبر الواحد العدل من عدا
المعصوم ع ولو كان عدلا الا اذا افاد الظن وقلنا ان الاصل حجية كل ظن لان الخبر من حيث هو
خبر يحتمل المطابقة للواقع وعدمها فيكون مما يحتمل الخطاء والحكم بحجية ما يحتمل الخطا خطاء
عند عدم الجاء الضرورة عقلا ونقلا كما مر اليه الاشارة حيث بينا ان الاصل هو العلم
وما لا يفيده فالاصل فيه عدم الحجية نعم اذا افاد الظن وقلنا بحجية كل ظن من باب الاصالة
يكون الاصل حجيته لا من حيث انه خبر ظن او خبر عدل بل من حيث انه يفيد الظن وهو امر اخر
وقد بينا فساد اصالة حجية المظنة وانها حجة من باب الضرورة الملجئة فاذا عرفت ذلك
فاعلم ان الحق جواز التعبد بخبر الواحد عقلا بمعنى انه لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح
عقلا فى الجملة بل قد يقال لا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة ومنعه جماعة
من الناس تمسكا بانه يودى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به فى الاخبار
عن المعصوم ع لجاز عن الله تع ايض لجامع كون المخبر عادلا فى الصورتين وفيه ما فيه ويمكن
توجيه الاستدلال بان للمحرمات مثلا قبحا ذاتيا وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه
سما او موجبا لفساد العقل والجسم كالخمر والميتة الموجبين لقساوة القلب وظلمته
للخاصية فيهما ولا تزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع

فى تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع فى الهلكة ويمكن دفعها بانا نرى بالعيان ان الشرع
الحكيم جوز لنا اخذ اللحم من اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة
عن الجاهل والناسى وغيرهما فنعلم من ذلك انه تدارك هذا النقص من شىء اخر من التوابع
من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وساير التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن
الحاصل من خبر الواحد وان كان فى نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب او فعل عند لزوم
الاقبح والافسد يكون ارتكاب محتمل القبح الانقص حسنا فبعرض الحسن العرضى من جهة المصلحة
فان كان مطابقا للحسن الذاتى فنعم الاتفاق والا كان القبح المجهول غير مؤثر لان فى تاثير الاشياء
الالهى من جهة ارتكاب القبيح ولا ريب انه منتف عند عدم البيان لقبح المؤاخذة بدونه فيكون العمل حسنا
ولو بالعرض ولا ريب ان العقل لا يمنع من تجويز الحسن واما جواز العمل به شرعا بل وجوبه فى الفرائض
واستحبابه فى المستحب واباحته فى المباح فقد اختلف الاصحاب فيه على قولين الاول جواز العمل به
وهو مختار جمهور المتأخرين الثانى عدم جواز العمل به وهو المحكى عن جماعة من قدمائنا كالسيد
المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والمعتمد هو الاول لما بيناه من الدليل العقلى الدال
على حجية الظن الحاصل من خبر الواحد على تفصيل بيناه فلا حاجة الى الاعادة وقد ذكر لذلك
وجوه اخر الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين وجه الاستدلال اولا انه تعالى علق وجوب التبين على مجىء الفاسق فينتفى
عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط بناء على حجيته واذا لم يجب التبين عند مجىء الغير الفاسق فاما
ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضى ان يكون العادل اسوء حالا من
الفاسق وهو ظاهر الفساد وثانيا انه تعالى امر بالتثبت هو الثانى عند اخبار الفاسق وقد
اجتمع فيه وصفان ذاتى وكونه خبر واحد وعرضى وهو كونه فاسقا والمقتضى للتثبت هو الثانى
للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد
اليه اذ التعليل بالذاتى الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضى لحصوله قبل حصول العرضى
واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوء

نعم ان الذاتى قبل حصول العرضى

من حال

من حال الفاسق وهو محال ولو وجب التوقف فى خبر العدل انتفى فائدة الوصف فيقتضى مفهوم
الشرط والصفة محكم وجوب التبين فى خبر العادل ومقتضى الدليل الخارجى وجوب قبوله
كما مر فثبت حجية خبر الواحد فى الجملة وتوهم عدم حجية مفهوم الوصف مدفوع بانه قد يصير
حجة بانضمام قرينة المقام وفيه نظر من وجوه منها ان النبأ بمعنى الخبر والخبر من اقسام الكلام
والكلام من اقسام اللفظ واللفظ من اقسام الصوت وما بايدينا فى امثال زماننا انما
نريد اثبات حجيته من اقسام النقش غير الصوت والنقش فلا ربط للدليل بالمدعى فان قلت ان الخبر
صار حقيقة فى النقش ولهذا يقال اخبار الكتب الاربعة مثلا وكتب الاخبار قلت لو سلم صيرورة
لفظ الخبر حقيقة فى النقش فهى حقيقة عرفية من المتشرعة لا الشارع والكلام فى كلام الشارع
الموقوف على اثبات الحقيقة الشرعية وهى غير ثابتة ولو سلم فكون لفظ الخبر حقيقة فى النقش
لا يستلزم كون النبأ ايض كذلك والمذكور فى الاية هو النبأ لا الخبر واتحادهما معنى انما هو
باعتبار المعنى اللغوى لا العرفى فى الجديد المستحدث فان قلت ان النقش حاك عن اللفظ الداخل
فى مدلول الاية فيستفاد حجية اللفظ المحكى عنه كسائر الالفاظ ويلزمه حجية النقش بواسطة
قلت دخول اللفظ المحكى عنه فى مدلول الاية مم لانا مشتركون مع المشافهين فى حكم الخطاب لا نفسه
كما مر وحكم الخطاب المذكور لو سلم لو سلم تمامية دلالته وجوب القبول عند مجىء العادل بالخبر ولا
يصدق على اللفظ المحكى عنه انه مما جاءنا به العادل نعم بالنسبة الى اصحاب الائمة ع والموجودين
فى زمانهم ووصول الاخبار منهم ع اليهم بطريق اللفظ يمكن ان يقال انهم ايض يجب عليهم القبول
لاشتراكهم مع المشافهين فى زمان الرسول والنزول فى احكام الخطاب واما بالنسبة الينا والى
امثالنا ممن ليس له الا النقش فلا مضافا الى ان انصراف لفظ النبأ المطلق سيما على وجه التنكير الى
الخبر المحكى عنه بالنقش لا وجه له لا يقال كل من قال بعدم حجية اللفظ قال بعدم حجية النقش وبالعكس
فبعد تسليم دلالة الاية على حجية اللفظ يثبت حجية النقش ايض لعدم القول بالفصل لانا
نقول مع انه ليس استدلالا بالاية على وجه الاستقلال كما هو مقصود المستدل نمنع تحقق القول
بعدم الفصل على وجه يكشف عن قول الحجة بل غاية ما فى الباب لو سلم عدم التعرض للفصل لا قول

الصادر من العادل الواحد
بلا واسطة بقول لحجية النقش
الحاكى عنه ايض وكل من

العادل كما اذا كان معصوما او انضم مع ما يفيد القطع وما اذا لم يحصل القطع كما تحصل الظن وشمول
الايات الناهية عن العمل بالظن ما اذا كان الظن حاصلا من خبر العدل او من غيره وما كان فى
الفروع او الاصول فالاولى فى الاولى سالمة عن المعارض والثانية فى الثانية وفى المتوسط
وقع التعارض بينهما وايضا المجوز يعم صورتى التمكن من العلم وعدمه مع اختصاصه بخبر العدل
والناهى مخصوص بصورة التمكن وعام بالنسبة الى خبر العدل وغيره وايضا المجوز عام لخبر المشهود
كما عن بعض التصريح به وغيرهم من العدول والمانع خاص بغير المشهود لخروج خبرهم بالدليل
وعام لخبر العدل وغيره فاذا كان التعارض بينهما تعارض عموم من وجه لابد فى تخصيص
بخصوص الاخر من مرجح وعند عدمه يجب التوقف والرجوع الى الاصل والمرجح مع المانع لكونه
منطوقا وكون المجوز مفهوما اللهم الا ان يق ان مورد المانع يوجب انصراف اللفظ الى المنع فى الاصول
او ان المفهوم معتضدة بالشهرة القول بحجية خبر الواحد فى الفروع فيلزم ترجيح اية النبا بالنسبة
الى خبر العدل فى المسائل الشرعية وهو يستلزم ترجيحها مط ولا اقل من الاختصاص بالمسائل
الشرعية وهو المط فت ومنها ان الاية الشريفة لو دلت على حجية خبر العدل لزم سقوط العمل
بجميع اخبار العدول فى الاحكام الشرعية لان جماعة من العدول كالسيد المرتضى ره وابن زهرة
وابن ادريس ره حكوا الاجماع على عدم جواز العمل باخبار الحد منهم عن المعصوم ع بذلك وداخل
فيما يصدق عليه لفظ الخبر ولذا استدل على حجية الاجماع المنقول الاية الشريفة ولا يمكن العمل
بخبرهم وخبر غيرهم معا لامتناع الجمع بين النقيضين فيجب الحكم بخروج احد الخبرين من عموم الاية
الشريفة ولا دليل على ترجيح وتعيين الخارج فيجب التوقف وهو مستلزم لسقوط العمل
فلا بجميع الاخبار فى الاحكام الشرعية اللهم الا ان يق ان خبرهم مما يجب طرحه حتى عند
القائلين بحجية خبر الواحد والاجماع المنقول حذرا من خروج اكثر افراد العام لو انعكس
لانا اذا حكمنا بخروج خبر غيرهم من مفهوم الاية الشريفة يلزم تخصيص العام الى ان يبقى قليل
من افراده واما اذا حكمنا بخروج خبرهم فلا يلزم الا زيادة التخصيص فى عموم ما دل على المنع
عن العمل بغير العلم لا التخصيص الى الاقل ولا ريب ان التخصيص الكثير الذى لم يبلغ الى الاقل

ارجح مما بلغ اليه مضافا الى دعوى جماعة من الاصحاب من الاجماع على جواز العمل باخبار الاحاد
وهو معتضد بالشهرة العظيمة وان تنزيل عموم مفهوم الاية على خبرهم ونحوه مستبعد فتامل
ومنها ما يق ان المفهوم فى الاية الشريفة معارض بمفهوم التعليل فى قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة
الاية كما عن جمع التصريح به لان اصابة القوم بجهالة علة ثابتة فى خبر العدل ايضا لعدم حصول
العلم الرافع للجهالة به ايضا فيجب التبين فيه ايضا بمقتضى العلة المنصوصة فيسقط التعلق
بالاية اللهم الا ان يق ان الجهالة هنا بمعنى السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله بدليل قوله تعالى
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين اذ لا ندم على مطلق فعل ما لا علم به كما فى الشهادة والفتوى
مع ما فيهما من الاضرار بالمدعى عليه بسفك دمه او قطع اطرافه واتلاف امواله وتضييع
احواله او يق ان الجهل ينصرف الى صورة الشك بل قد يطلق العلم على الظن او يق ان المفهوم
الدال على جواز العمل بخبر العدل اخص من مفهوم التعليل فيقيد به فت ومنها ما قيل ان
انتفاء وجوب التثبت غير ملزوم لوجوب الرد والقبول لجواز اجتماعه مع جواز التثبت
او جواز القبول مع انه معارض بخبر المجهول فانه عند الاكثر غير مقبول فيلزم مما ذكر من كونه اسوء
حالا واورد عليه بانه اذا لم يجب التثبت وجاز القبول فى خبر العدل وجب العمل به اذ الظاهر انه
لا قائل بالفصل بين الامرين وان كل من قال بجواز القبول قال بوجوبه وبان مجهول الحال فاسق
مظنونا لاصالة الفسق وكونه اغلب وفيه نظر لانصراف الفاسق الى معلوم الفسق مع منع اصالة
الفسق والغلبة الموجبة للظن الذى يطمئن به النفس ومنع اعتبار الظن ايض ومنها ما قيل
ان غاية ما يستفاد من المفهوم هو نفى وجوب التبين عند فقد خبر الفاسق وهو لا يستلزم
جواز العمل بخبر العدل بل يجتمع مع عدم جواز العمل به ويكون وجه الفرق على هذا التقدير ان
خبر الفاسق يجب التبين فيه وتحقق كونه صدقا او كذبا وخبر العادل لا يجب فيه ذلك بل يتوقف
فيه ولا يعمل به ولا يلزم على هذا ان يكون العدل اسوء حالا بل فى هذا دلالة على علو مرتبة العدل
ودنو مرتبة الفاسق اذ من الظاهر انه امر بالتفتيش فى خبر اخس مرتبة ممن لم يؤمر بذلك فى خبره المبنى
عن ملاحظة الشرعية فت ومنها ما قيل ان مقتضى اطلاق منطوق الاية وجوب التبين فى خبر العدل

الذي كان فاسقا ايض بناء على ان صدق المشتق لا يشترط فيه بقاء المبدء فيكون منطوقها دليلا على بطلان
حجية خبر الواحد واورد عليه بان المتبادر من كان فاسقا حين الاخبار ولا مط مع عدم صدق المشتق
عند ط بان انقضا الوجود ى عند بعض ومنها ما قيل ان المفهوم في الاية لو كان معتبرا لزم قبول خبر
العدل الذي لا ارتداد والتالي بط وتوهم خروج ذلك بالدليل فيبقى غيره مندرجا تحت العموم لعدم
المخرج مدفوع بان هذا اظهر افراد المفهوم كما يظهر من سبب نزول الاية فاذا حكم بخروجه منه
لزم الحكم بعدم اعتباره بالنسبة الى غيره ايض والاولى دفعه بما اشرنا اليه سابقا ومنها ما قيل
ان الاية على تقدير دلالتها على المدعى فغايتها انها ظنية فلا يصح الاستدلال بها
فتم ومنها ما قيل ان الخطاب بقوله تعالى ان جاءكم الاية مختص بالمشافهين على التحقيق و
فلعلهم كانوا جماعة لم يجز لهم العمل باخبار الاحاد في الشريعة وهم النبي صم واوصيائه المعصومون
ويشهد على ذلك ان النبي صم اراد غزو بني المصطلق وقتلهم بخبر الوليد انهم ارتدوا ومنها
ما قيل ان الاطلاق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ينصرف الى الشايع وهو النبأ في غير الاحكام
الشرعية لان الغالب ان الفاسق ينبئ عنه فلا يبقى في الاية دلالة على حجية خبر الواحد في الاحكام
الشرعية ومنها ما قيل ان معظم العلماء على عدم دلالة الاية على حجية خبر العدل كما لا يخفى
ويبعد اتفاقهم على الخطاء ومنها ما اورد الاستاد قدس سره من ان الاية على تقدير تمامية دلالتها
مخالفة للاجماع لانها تدل على جواز العمل بخبر العدل مط ولو كان العامل غير صالح للعمل
به بان يكون غير مجتهد وهو خلاف الاتفاق اقول لا يخفى ان العام يجوز تخصيصه والعام
المخصص حجة فيما بقي مضافا الى ان جواز العمل ما يستلزم معرفة العدالة وكيفية فهم الكلام
ودفع المعارض وذلك مخصوص بالمجتهد ومنها ما اورده قدس سره ايض وهو ان الاية لو
تمت دلالتها لدلت على جواز العمل بالخبر ولو قبل الفحص عن المعارض ونحو ذلك وهو خلاف
الاجماع فلا بد من التخصيص بما بعد الفحص عن المعارض وهو عين التثبت والتبين فلا فرق
بين المفهوم والمنطوق في اعتبار التثبت والمدعى عدم لزومه في خبر العادل فتم ومنها
ما اورده قدس سره ايض وهو ان النبأ مطلق شامل للموضوعات ايض بل شموله لها اظهر كما ان

مورد الاية

مورد الاية من الموضوعات فيلزم جواز قبول خبر العدل في الموضوعات ايض وهو خلاف الاتفاق
فيلزم طرح المفهوم اقول يمكن ان يقال ان التخصيص اولى من الطرح ومنها ما اورده قدس سره
ايض وهو ان الاية لا تكون حجة على ما انكر حجية المفهوم رأسا كالسيد المرتضى ره اقول يمكن
ان يقال ان الدليل لعله ثبوتي لا اثباتي وبعبارة اخرى سكوتي لا اسكاتي ومنها ما اورده قدس سره
ايض وهو ان المفهوم حجة اذا لم يكن واردا مورد الغالب او موضع خاص واما اذا كان
كذلك فلا كما في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الاية فانه لما كان واردا في زمان كان فيه نداء
لم يعتبر مفهومه ففيما نحن فيه لما اخبر الفاسق اتى بالشرط وح لا يعتبر مفهومه اقول لعله
راجع الى بعض ما مر ومنها ما افاده قدس سره ايض وهو ان الاية لو تمت لدلت على حجية
النبأ في الجملة فلعلها تكون من حيث الاسم لا من حيث افادة وصف الظن كما هو المدعى
للاتفاق على كون عدم حجية الخبر من حيث الوصف لا من حيث الاسم كما زعمه فلا يتم التقريب
ومنها ما افاده قدس سره ايض وهو ان الحكم معلق على الفاسق والعادل وهما اسمان لمن هو
كذلك في نفس الامر فيكون التثبت في خبر من يعلم فسقه واجبا بالاصالة وفي خبر من يمكن ذلك
في حقه من باب المقدمة حذرا عن كونه فاسقا في نفس الامر فينحصر القبول في خبر من لا يحتمل
في حقه الفسق وهو المعصوم وهذا مما لا خلاف فيه ولا دخل له بالمدعى من حجية الاخبار التي
بايدينا وهي بتمامها واصلة الينا من غير المعصوم ع اقول لا يخفى ان الالفاظ وان كانت
اسامي للمعاني النفس الامرية الا انها عند كونها متعلقات تكليف الشرع تحمل على المعاني المعلومة
حذرا عن لزوم التكليف بغير المقدور مضافا الى ان من علم عدالته بالصحبة المتاكدة
الكاشفة عن السريرة على وجه القطع ايض ممن لم يحتمل الفسق في حقه اللهم الا ان يكون الاحتمال
باعتبار الامور القلبية التي لا يطلع عليها الا الله والراسخون في العلم فتم ومنها ان المخاطب
هو النبي صم وغيره ممن يمكن العلم له فلا يكون المفهوم معتبرا لعدم جواز العمل بغير العلم مع
امكانه ومنها ان الغالب يوم النزول كان هو التمكن من العلم فلعل المفهوم مخصوص بالغالب
وهو خبر العدل المفيد للعلم لعدم جواز العمل مع امكانه ومنها ان الامر بالتثبت يجوز ان يكون للنهي

اذ المدعا م

عن التردد لاعن القبول فيكون خبر العدل مندرجا فيه بطريق اولى فلا يثبت المدعى الثانى قوله تعم
فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وجه الاستدلال على ما افاده فى تبين انه تعم اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وهو
يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر
فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة على كونهم يطلق على الثلثة فيصدق
الطائفة على الاثنين بل الواحد ايض ولا يضر ضمير الجمع فى قوله تعم ليتفقهوا فى شموله للواحد
ايض لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار مرح ١٢
لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بما اخذه كل واحد
منهم بالنسبة الى قومهم فكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر واحد لا حجية مجرد خبر رجل واحد
مع انه لا قائل بالفرق فى جانب المنع واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد
من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار
ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب الطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الطاعة
للمنذرين قال والمشر فى وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجيح وهو ممتنع على الله تعم فلا بد من اخراجها
عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذى هو فى معنى الامر الظ فى الوجوب قاله وقيل ان اقرب
المجازات مطلق الطلب ويحمل على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضى
له فيجب والا فلا يحسن وتوهم جواز ندبه عند احتمال وجود المقتضى كالحذر عن الطهارة بالماء
المشمس مخافة البرص مدفوع بانه لا معنى لاستحباب الحذر عما انذر به بالخبر الواحد بمعنى العمل
بمدلوله مطلقا فانه قد يكون ندالا على الوجوب ولا معنى لان يستحب ان يعمل بهذا الواجب لك
لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع
ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه ح استحباب الحذر عن الانذار الظنى الحاصل على سبيل
الايجاب والحاصل ان القول بالاستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه
الحقيقى مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا فى افضل فردى الواجب التخييرى

والمفروض

والمفروض انه لا يتصور فرد اخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام فى العمل بخبر الواحد من حيث
هو لا اذا كان معارضا بظاهر الاية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد
لا معنى له لانه لو كان لكان تخييرا اجتهاديا كالتخيير بين خصال الكفارة اذ مدلول الخبر هو انشاء
الحكم الاولى حين حضور الشرع ومفهوم الاصل ثابت بالعقل والنقل فى الشرع فلا يكون تخييرا
فقاهتيا ثابتا فى الاحكام الاضطرارية فى حال عدم التمكن كالرجوع الى احد الخبرين المتعارضين
المتساويين من كل جهة والمجتهدين المخالفين فى الرأى فلا يتحقق اعتقاد الوجوب الذى
[illegible] الخبر فانه اذا عارض خبر الواحد الاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار
العمل بخبر واحد فهو فى معنى نفى الوجوب فهذا اخراج للخبر عن المدلول الحقيقى واما التخيير بين
الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل اخر رافع
للاصل الذى هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يلزم
التخيير وارجحية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافى الاعتقاد
بجواز العمل بخبر الواحد فى الصورة المفروضة وبالجملة فبعد ثبوت التكليف فى الجملة وامكان
استخراج الحكم من خبر الواحد لا يجوز العمل بالاصل ولهذا اوجبوا فى العمل به الفحص والاستقراء
كذا فتم واورد الاستاد قدس سره على الاستدلال بهذه الاية من الايرادات وجوها وانا اذكرها واذكر
ما وصل اليه نظرى القاصر بعد كل ايراد مضافا الى الجواب من الاصل الاستدلال فاقول قال
قدس سره ويرد على هذه الحجة ايرادات الاول انا لو سلمنا دلالة قوله تعم لولا نفر على وجوب
النفر والتفقه فلا نم دلالتها بعده على وجوب الحذر ليلزم وجوب قبول الخبر كما فى شهادة الشاهد
الواحد فانها واجبة مع عدم لزوم قبولها ولو سلم فانما يدل على وجوب قبول الخبر فى الجملة
وهو كما يمكن ان يكون مع عدم افادة العلم لك يمكن ان يكون مع افادته بسبب التواتر
واحتفاف القرائن المفيدة للعلم والنافع هو الاول لا الثانى ومع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال
فان قلت ان الحكم مطلق فيشمل ما نحن فيه قلت يشترط فى اعتبار الاطلاق تواطيه وعدم وروده
فى مقام بيان حكم اخر كما هنا اذ المقصود بيان لزوم حفظ الاحكام الشرعية بالتفقه والانذار

[illegible]

والقبول في الجملة من غير تعرض لان القبول في صورة واجب وفي اي صورة غير واجب اما الامر بحفظ الاصناف
فلا يدل الا على اعتبارها في الجملة وهو اعم من اعتبارها بالضرورة بانفرادها بمعنى كون كل منها دليلا
واقعا للاحتجاج ومن اعتبار مجموعها من حيث هو مجموع بمعنى كون كل واحد منها جزء دليل
فلا يتم المدعى الثاني ان الطائفة حقيقة فيما فوق الواحد للتبادر وصحة السلب عرفا فيكون
كذلك لغة فيكون اطلاقها على الواحد مجازا ولو ثبت كونه حقيقة لغة يتحقق التعارض بين
العرف واللغة وعلى اي تقدير لا يتم الاستدلال اما على تقدير كونه حقيقة فيما فوق الواحد
فواضح لخروج الخبر الواحد وهكذا على تقدير كونها حقيقة فيما يصدق على الواحد ايضا مع تقديم
العرف على اللغة عند التعارض كما هو مذهب جمهور المتأخرين او بتوقف واما على تقدير تقديم
اللغة كما هو مذهب جم غفير فنقول ان لفظ طائفة ليس مطلقا متواطيا بل مشكك والمتبادر منه
ما بلغ حد التواتر فيكون بالنسبة الى غيره مجملا والاستدلال بالمجمل تم الا وجه له والثالث ان
التفقه لغة عبارة عن قبول الفقه والعلم والفهم ثم اما ان يحمل ذلك اللفظ على ذلك المعنى
اللغوي ويصرف عن ظاهره وعلى الاول يلزم خلاف الاجماع لان تحصيل العلم في الدين فقه يكون
بسماع الاخبار ممن لا اعتماد عليه لانه يحصل ح ايضا العلم بامر متعلق بالدين وان لم يكن معلوما
انه من الدين اذ الاية لا تدل على لزوم تحصيل العلم بما يكون من الدين واقعا بل تدل على لزوم
تحصيل العلم بما يكون منسوبا الى الدين ومتعلقا به والاحكام المستفادة من الاخبار المذكورة
ايضا هكذا فعلى هذا يلزم كون قبول اخبار هذا العالم ايضا واجبا وهذا مما لم يقل به احد
مع ان التفقه بالمعنى اللغوي واجب على الكل عينا غير مخصوص بطائفة دون اخرى فتعين
الثاني بمعنى انه لا بد له من الصرف عن الظاهر ودفع اليد عن الاطلاق وذلك يمكن بحمل
التفقه على المعنى المتعارف بين الفقهاء وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية وكون ذلك
المعنى معنى مجازيا اذ بعد الصرف عن المعنى الحقيقي وتعيين المعنى المجازي لا يرد ايراد على
الحمل ويمكن حمله على السماع عن المعصوم ع وعلى الاول يكون الحكم مخصوصا بالاجتهاد دون التقليد
وعلى الثاني يكون نافعا في المدعى واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فان قلت ان الاول يجوز

والثاني

والثاني تقييد والثاني اولى قلت لا فرق بينهما في التقييد والتجوز كما لا يخفى الرابع ان لفظ
الدين مطلق يشمل الفروع والاصول ولو لم يكن اصلا في الاصول والطائفة اعم من العدول وانتم
لا تتلقون هذا الاطلاق بالقبول فلا بد من الصرف والعدول وذلك يمكن بالحمل على افادة
العلم المرضي عند العقول وبتقييد الدين بغير الاصول والطائفة بالعدول فيكون الامر دائرا
بين تقييد واحد وتقييد زائد والاصل مع الواحد فان قلت يلزم مما ذكرتم ايضا تقييد زائد
وهو التقييد بغير فتوى المفتي وشهادة العدلين ونحوهما لعدم لزوم العلم فيها قلت مما ذكر
يندفع مع انه لا اختصاص لهذا الايراد بما اخترنا اقول الجواب الاولى بان الاية لا تدل على عدم
جواز العمل بغير العلم بل تدل على ما اختاره الاستاد من لزوم العمل بما يفيد العلم وهذا
اعم من النهي عن العمل بغير العلم فلا يلزم التقييد المذكور فان قلت ان الخطاب انما كان
مع المؤمنين وهم كانوا عالمين بالاصول والا لم يكونوا مؤمنين فينحصر التقييد في الطائفة فلا يلزم
ترجيح التقييد بما افاد العلم قلت معنى الايمان في الصدر الاول غير معناه في امثال هذا الزمان
لاعتبار الولاية في امثال زماننا دون الصدر الاول لانه لم يكن يومئذ اعتبار الولاية ايضا كان
الصدر الاول مما يكتفى فيه بمجرد الاسلام في اطلاق الايمان ولم يكن بينهما فرق الا من جهة
شمول المسلم للمنافقين ايضا دون المؤمن كما قال تع قل لم تؤمنوا كما قال تع لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ويشهد على ما ذكر قوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فقاتلوا التي
تبغي حتى تفيء الى امر الله حيث اطلق المؤمن على البغاة مع انهم من اصناف الكفار لخروجهم
على الامام المعصوم ع فعلى هذا لا يلزم من اطلاق المؤمن على المخاطبين كونهم عالمين بجميع اصول
الدين فلا بد من التقييد في لفظ الدين ايضا اقول لا يخفى ان تساوي الطرفين كاف في الاجمال
المخل بالاستدلال الخامس ان كلمة لعل تقتضي عدم وجوب القبول لكونها للترجي الذي
يتساوى فيه الامران اقول لا يخفى ما فيه لكون الترجي من الله تع محالا لاستلزامه النقص
والاستكمال وهو من الله تع محال فلا بد من صرفه اما الى الطلب المطلق الارادي التكليفي او الى
ترجي المخاطب فلا يلزم ما ذكر السادس ان الحذر لو لم نقل باختصاصه مما لم يكن مقطوع الوقوع

الموجب لعدم كون القبول واجبا لان مخالفة الواجب تستلزم وقوع العذاب فلا يتصور الحذر بل يكون
اللازم هناك هو الاجتناب عن المخالفة فلا اقل من كونه اعم منه ومن خبر المقطوع والعالم الاد لا له
له على الخاص فلا يتم المدعى لامكان كون القبول جايزا مع كونه مما يتصور فيه الحذر فته السابع
انه لما كان الكلام بالنسبة الى من يعلم علما اجماليا بالتكليف وكان ذلك العلم الاجمالى مقتضيا لوجوب
التفحص عن احكام الدين على جميع المكلفين عينا ولكن لا يجب على الكل الاجتهاد وتحصيل الاحكام
الشرعية من المأخذ الشرعية لئلا يلزم اختلال النظام المعاش وهلاكة النفوس بترك تحصيل ما يكون
سببا لبقائها وهذا خلاف ما يقتضيه العقل والنقل لوجوب حفظ النفس عقلا ونقلا فما يكون
اللازم بالنسبة الى البعض هو الاجتهاد وبالنسبة الى الاخرين هو الاخذ منه على وجه صح الاعتماد
عليه بالتفحص عن حاله وحصول القطع له يكون معنى الكلام لعلهم يحذرون عن ترك التفحص
الذى يكون مقتضى العلم الاجمالى بان لا يتركوه تمسكا بعدم بلوغ الاحكام اليهم وعدم امكان
التفحص نظرا الى استلزامه هلاكة النفس لانه اذا جعل قول العلماء مناطا لعملهم فلا يكون
لهم على الله حجة فلا يتركون التفحص تمسكا بما ذكر ويحذرون عن تركه فعلى هذا يكون مقتضى الاية
لزوم التفحص لا قبول خبر الواحد من حيث انه خبر واحد كما هو المدعى فيكون تكليفهم هو التفحص
الى حد اعذارهم العقلاء بعد البلوغ الى ذلك الحد فلا يتم المدعى الثامن ان تلك الاية
معارضة بالايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولزوم تحصيل العلم المعتضدة بالعقل
تعارض عموم من وجه فيقدم هذه الايات على تلك الاية لاعتضادها بالعقل وكونها كثيرة
لان الكثرة من المرجحات كما سيأتى انتهى نعم اقول لا يخفى انه يكفى مجرد صلاحية كون كل من الطرفين
مخصصا للاخر فى سقوط الاستدلال التاسع ان الاية مطلقة شاملة لخبر العادل والفاسق
وذلك مستلزم للخلاف المتفق عليه فلا بد من التقييد بما لا يلزم منه ذلك فح اما ان يقال ان
العقل يقتضى تقييده بغير الفاسق فيرد عليه ان هذا الاجماع غير ثابت بل يمكن ادعاء العكس
فان الشيخ ادعى الاجماع على جواز العمل بخبر الواقفية وامثالهم اذا لم يكن له راد او يقال او منطوق
اية النبأ مقيد له بغيره لا مفهومه لعدم التنافى الذى لا بد منه فى التقييد بين المثبتين كما

هنا فنقول

هنا فنقول ان الفاسق اسم لمن ثبت له الفسق فى نفس الامر فيكون مقتضى ذلك المنطوق ولو سلم دلالته
على عدم قبول خبر الفاسق بالالتزام عدم قبول خبر الفاسق النفس الامرى ولا نسلم ان
كل واحد من افراد الانسان يمكن ان يكون نفس الامر فاسقا الا المعصوم ع حتى يجب عدم قبول
خبر غير المعصوم ع بعضهم من باب الاصالة وبعضهم من باب المقدمة فرارا عن قبول خبر الفاسق
النفس الامرى بدون التثبت فينحصر لزوم خبر الواحد فى خبر المعصوم ع وهذا مما لا ينكره بل هو غاية
القصوى لنا فلا يثبت حجية خبر الواحد من حيث هو لكل احد فى كل حال ولو حال امكان تحصيل
هو مراد المستدلين ولو خصص بحال الضرورة مع انه خروج عن محل البحث ليس مستفادا
من الاية مقتضى الدليل العقلى ولو تمسك بعمل السلف بقول رسول واحد ارسل
من جانب رسول الله ص اليهم وهكذا امثاله فنقول ان وقوع التعبد بخبر الواحد فى الجملة مما لا ينكره
احد وانما الكلام فى وقوعه على وجه يصح التمسك به فى استنباط الاحكام لمن يكن اهلا له وما ذكر لو تم
لا يقتضى جواز تمسك غير من هو اهل له ايض به وهو فاسد مع انه ليس استدلالا بالاية مضافا الى
ان العدالة التى لا بد منها فى قبول الخبر امر مختلف فيه لا بد فى تعيينه من الرجوع الى الشرع
ونوابه ص فلا يصح للمكلف اعتبار خبر من اعتقد بزعمه انه عادل العاشر ان الاية لو كانت
دالة على حجية خبر الواحد على الاطلاق يلزم من حجيته عدمها وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل
بيان الملازمة ان خبر الواحد باطلاقه شامل لاخبار بعض العلماء بالاطلاع على منع المعصوم ع
العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى ره حيث ادعى الاجماع عليه فيلزم قبوله والحكم بعدم حجية
الخبر الواحد فلا بد من صرفها عن اطلاقها والحكم بكون خبر الواحد حجة فى الجملة لا على الاطلاق
فته الحادى عشر انا نعلم قطعا ان العلماء لم يكونوا عاملين بكل خبر ولا تاركين لكل خبر ويشهد
على ذلك كلام الصدوق ره بانى لم اذكر فى كتابى كل خبر اخبر به كساير المصنفين بل اذكر فيه
ما افتى به واحكم بصحة مضمونه ويكون حجة بينى وبين ربى لان ذلك يدل على ان ساير المصنفين
حتى المحدثين كالكلينى ره واضرابه كما هو مفاد الجمع المحلى باللام كانوا ذاكرين لكل خبر وانه لم يكن
معتمدا بما ذكره الكلينى اياما كان بل كان عمله بما حصل له الاعتماد عليه كساير العلماء وهذا

وهذا مناف لكون خبر الواحد من حيث هو حجة كما لا يخفى ولا يصح ان يقال ان الخبر الصحيح من حيث هو كذلك حجة والا لزم اعتبار كل خبر صحيح مع انهم يطرحون كثيرا من اخبار صحاحا معارضة بغيرها فلا بد من الحكم بان عملهم كان من جهة امر اخر وذلك كان مختلفا باختلاف الاحوال فالقدماء لما كانوا متمكنين من تحصيل القرائن المفيدة للقطع بالصدور اعتمدوا عليها وجعلوا الخبر منقسما الى قسمين صحيح وضعيف فالصحيح عندنا ما قطع بصدوره ولو كان من رواية غير الامامي العدل والضعيف ما ليس كذلك والمتأخرون لما لم يكونوا متمكنين من تحصيلها شرطوا شرائط وجعلوا الخبر منقسما الى اقسام عديدة وجعلوا منها الصحيح واعتبروا فيه كون رواته اماميا عدلا ضابطا فظهر وجه عدم اعتبارهم بصحيح من حيث هو صحيح فلم يعملوا كليا على وفق هذا القول لانهم يعملون بغير الصحيح ايضا بل يتركون غيره عليه احيانا بل كثيرا وبين صحيح القدماء والمتأخرين عموم من وجه كما لا يخفى وبالجملة فظهر ان العمل بخبر الواحد بمعونة مما يعتمد عليه كالقرائن وامثالها كما هو طريقة العلماء فالحكم بحجيته على الاطلاق كما هو ظاهر الاية لو سلمنا دلالتها مما لا وجه له بل لا بد من صرفها عن ظاهرها على وجه يقتضيه الدليل الثاني عشر ان المؤسسين لاساس الاخبار كالكليني والصدوق وغيرهما من الاخبار اعتبروا في العمل بها العلم كما لا يخفى على من نظر الى كتبهم فالقول بجواز العمل بها من حيث هي ولو لم يحصل العلم خلاف لقولهم وتوهم كون تلك الاخبار علمية فاسد ان كان المراد علميتها بالنسبة الينا وغير نافع ان كان المراد علميتها بالنسبة اليهم كما هو الحق حذرا عن لزوم كونهم من جملة يقولون ما لا يفعلون الثالث عشر ان ظاهر الاية جواز عمل كل مكلف بخبر الواحد حتى لو لم يكن قابلا للاستنباط وفهم الاحكام منه وهو خلاف الاتفاق فلا بد من تخصيصها بالمجتهد والراوي فيرد عليه اولا ان زمان نزول الاية لم يكن فيه اجتهاد دوننا بيانا انا لو سلمنا وجود الاجتهاد يومئذ بناء على تحقق الاستنباط العلمي في ذلك الزمان فلا شك ان غير المجتهد كانوا اكثر بمراتب فيلزم اهمال الحكم للاكثر الرابع عشر ان العقل والنقل منطبقان على لزوم تحصيل العلم في التكاليف الالهية فلا اعتبار بتلك الاية في مقابلهما لو دلت على خلاف مقتضاهما مع انه محل كلام مضافا الى انه لا بد من حمل الاية على افادة حجية الخبر الواحد من حيث هو خبر خلاف الاتفاق وكون حجية الصحيح من حيث هو صحيح خلاف لما

مانويهم

عند القدماء الشرائط الاربعة التي هي العدالة و الضبط ... [illegible]

مانويهم من طريقتهم حتى يطرحون الصحاح المفيدة للظن النوعي في مقابل الموثقات المفيدة للظن الشخصي فيحكم بكون المناط هو وصف الظن الشخصي ولو حصل في ضمن غير الخبر الصحيح والشهرة لعدم كفاية غير الخبر الصحيح في احكام الشرع مع انه لو حصل التعارض بين خبر الصحيح والشهرة مثلا وكان الظن الشخصي مع الاخيرة وان تساويا في افادة الظن النوعي فاما ان يعمل بالخبر او يعمل بالشهرة او لا يعمل بشيء منهما لا سبيل الى الاول لان الاية تدل على حجية الخبر الصحيح المفيد للظن والمفروض ان هذا الخبر غير مفيد له والظن النوعي مع انه حاصل من الشهرة ايضا غير كاف كما مر وكذا لا سبيل الى الثالث لكونه خلاف الاتفاق مع استلزامه المحذور في الدين فتعين الثاني وهو المطلوب الخامس عشر ان اعتبار نفر من الطائفة من كل فرقة ظاهر في اعتبار التواتر في الاخبار لان عادة الله جارية في حصول التواتر عقيب اخبار الطائفة من كل فرقة بل جميع الفرق ريان حاصلة على هذا الوجه فيكون ظاهر الاية اعتبار العلم كسائر الايات المقتضية لاعتباره اذ لو كان المراد اعتبار خبر الواحد من حيث هو كان الاولى ان يقول فلولا نفر منهم اي المؤمنين رجل او من يتفقه في الدين آه لامكان حصول الانذار من واحد ولو بواسطة كتابه الى رسوله احكام الله او بوساطة نوابه ولا اقل من احتمال ان يكون المراد لعلهم يحذرون بعد التفحص وتحصيل العلم فيسقط الاستدلال ولكن يمكن دفعه بان حصول التواتر منه ربحي فقبل حصوله كان اللازم هو العمل بخبر الواحد لا محالة وتوهم كون الانذار لكل واحد من القوم نظرا الى افادة الاسم الجمع المضاف للاستغراق الافرادي فيلزم التواتر فاسد لان العموم انما يكون بالنسبة الى مصداق المفرد فيتحقق الاستغراق فيما نحن فيه بالنسبة الى كل ما هو من مصداق القوم لا الى كل جزء من اجزاء القوم فلا يلزم التواتر السادس عشر انه لا ملازمة بين وجوب الحذر وقبول الخبر بل الحذر لا يكون الا فيما يكون محتمل الوقوع والخبر الدال على الوجوب او الحرمة يكون مضمونه مقطوع الوقوع لا يتصور فيه الحذر فلا بد من حمله على الحذر عن ترك التفحص اقول لا يخفى ان المتبادر هو الحذر عما انذر روايه سواء كان ترك الواجب او فعل الحرام وان احتمال العدم الوقوع عند خبر الوعيدية بسبب العفو والتوبة ونحو ذلك كاف في صحة اطلاق الحذر ان سلمنا الاختصاص بمحتمل الوقوع كما هو الظاهر والا فلا حاجة الى اعتبار مثل ذلك والاولى في الجواب عن الاستدلال بهذه الاية وامثالها بعد تسليم حجية الادلة الظنية في مسائل الاصول نظير ما مر اليه

الاشارة ان الانذار حقيقة فيما هو بالقول والخطاب لا ما هو اعم منه ومنصرف الخطاب اعنى النقوش للتبادر
وصحة السلب عن غير الاقل ولا اقل من اظهرية الاول وكون ما عداه غير المتبادر فيكون الاية بالنسبة اليه مجملا
غير قابلة للتمسك بها فالاستدلال بها على حجية الاخبار المودعة فى كتب الاخبار مما لا وجه له اصلا
لعدم شمول الاية لها او اجمالها بالنسبة اليها وتوهم شمولها ما كان بالخطاب واتمام المدعى بالاجماع
المركب فاسد لعدم ثبوت هذا الاجماع لو لم ندع عدمه وجعل الاستدلال بالنسبة الى حال اللاحقين للحال السابقين مع عدم نفعه بالنسبة
مما لا يصدر الا عن السفهاء والمجانين الثالث من الادلة قوله تع والذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى الاية فان المنقول عن النبى ص والائمة ع ايض من الهدى والظاهر وجوب اظهاره
يجب على السامع الامتثال به وفيه مضافا الى مثل ما مر واحتمال حصول العلم من ذكر بلفظ الجمع
كون مدلول الخبر الواحد الذى لا يفيد العلم بينة وهدى اول الكلام لظهور لزوم حصول العلم
فى تحقق كون الشىء بينة وهدى لكون البينة من البيان وهو الظهور على وجه المحسوس فلا يكون
الاية دليلا على حجية خبر الواحد من حيث هو لو لم يكن دليلا على خلافه من جهة ظهورها فى اعتبار
العلم الرابع استمرار العمل بخبر الواحد فى زمان رسول الله ص وعمل الصحابة عليه من غير نكير وانه
ذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به على وجه يحصل من مجموعها العلم بانهم
الكاشف عن رضاه ع بل كان ص يجوزه ويامر به حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والامصار
لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذا اصحاب الائمة ع ومن يليهم من اصحابنا القدماء
وكان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض بحال رواتهم وتوثيقهم وتضعيفهم
وتقرير الائمة ع على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة بل هو من الواضح الجلى الذى
لا يقبل الانكار فان كل واحد من اصحاب الائمة ع المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر
وينقلون الى غيرهم للعمل ولو لم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين
على طريقتهم ويقررون على ذلك ولعمرى ان كل ذلك كان مع القرائن المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم
والطبع المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير اجماع منهم على الجواز
فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم ع بل امره وعن الشيخ ره فى العدة التصريح بالاجماع على جواز العمل

بخبر الواحد

بخبر الواحد الذى يكون من طريق اصحابنا وان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم ع لا يجوز عليه
الغلط والسهو وهو ايض محكى عن ظاهر المحقق وغيره بل قد يقال ان مدار العالم واساس عيش
بنى ادم غالبا كان على العمل بخبر الواحد وان استبعاد خفائه على مثل السيد معارض بمثله
حيث ان الشيخ ره قال بخلافه بل ادعى الاجماع عليه فلو كان الاقتصار على اليقين لازما لما
خفى على الشيخ ره بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه قال الاستاد قدس سره
القطع بكون الاخبار احادا كما هو فى زماننا فلعلها كانت فى زمان القدماء متواترة
او محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم ومع هذا الاحتمال كيف يمكن الحكم بكون عملهم باخبار الاحاد
وبغير العلم واورد على التمسك بقولهم ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به
المفتى منهم عولوا على المنقول فى اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة آه بان التعويل على الاصول
المعتمدة يمكن ان يكون من جهة حصول القطع لهم كما هو على مرتبة الاعتماد كما يمكن ان يكون من
غير جهته وكذا تسليم خصمه ايض يمكن ان يكون من جهة حصول القطع له واثبات المدعى له
ومع هذا الاحتمال كيف يمكن ان يحكم بكون عملهم بالاخبار الاحاد من حيث انها اخبار احاد غير مفيدة
للقطع فان قلت ان الاخبار العلاجية بانضمام بعضها الى بعض تفيد القطع بجواز العمل بالاخبار
الاحاد حيث جوزت الرجوع الى الاعدل مثلا قلت غاية ما يستفاد من ذلك اعتبار المرجحات
عند التعارض والتخيير من دون ان يستفاد ان ذلك التعارض بين الاخبار الاحاد او الاخبار
المتواترة او الاحاد المفيدة للقطع بسبب القرائن فلعله بين القطعيات كما يقع ذلك فى الموضوعات
ايض كتعارض البينتين الداخلة والخارجة فانه قد يقدم الداخلة وقد يقدم الخارجة من جهة
المرجحات فاعتبار المرجحات لا يدل على جواز العمل بغير القطعى فان قلت ان الجواب بالرجوع
الى الاعدل يفيد العموم نظرا الى ترك الاستفصال فيدخل فيه خبر الواحد ايض قلت هذا مطلق
وارد فى مقام بيان المرجح وعند ذلك لا يعتبر العموم لان شرط حمله عليه تواطيه وعدم وروده فى مقام م
حكم اخر فح لا يستفاد العموم بل يكون ذلك مبينا من جهة بيان المرجح ومجملا من جهة موضع
اعتباره اقول الانصاف ان منع عمل السابقين باخبار الاحاد سيما العوام والنسوان والتابعين

عن الائمة وامثالهم ممن كان حصول العلم لهم متعسرًا بل متعذرًا في غاية الاشكال والاستبعاد ولكن
المتيقن انه كان علمهم بالاخبار بمعنى الالفاظ لا النقوش فحال الضرورة الملجئة لا مط وهذا مطابق
للدليل العقلي الذي ذكرناه وقلنا بلزوم العمل بمقتضاه ولا يقتضي حجية الاخبار من حيث هي اخبار
او من حيث انها مفيدة لظن مخصوص بل وجه العمل مجمل من جهة احتمال كونه من باب التسبب الذي
لا دليل عليه بالنسبة الينا بالنظر الى ما في ايدينا من النقوش التي لم تكن بناء عليها يومئذ حتى
يقال ان مقتضى اصالة الاشتراك بين السابقين واللاحقين كونها حجة بالنسبة الينا ايضا او
مخصوص بافادة الظن على وجه الاجمال او على وجه الاطلاق فلا بد في امثال هذه من العمل
بالظن الحاصل من الاخبار ومط عند الجاء والضرورة على ما هو مقتضى الدليل العقلي فالعمدة
في الاستدلال على حجية الاخبار الاحاد هو الدليل العقلي وما عداه مؤيد له فانه لما كان مؤداه
حجيتها تعبدًا وقد مر ضعفه من هذه الجهة فيكون صالحًا للتأييد كالاخبار الواردة في امرهم ع
بحفظ الكتب والعمل بها ولهذا لا نقول بحجية الظن المخصوص بما حصل من الاخبار كما هو
مقتضى الدليل الاخير مع ان نفي اعتبار ظن اخر غير مستفاد منه فبمقتضى الدليل العقلي في المقام
المذكورين يحكم بعموم حجية المظنة كما مر تفصيله وحجة المنكرين لحجية الاخبار الاحاد وجوه
الاول ما يقتضي عدم جواز العمل بالظن على وجه العموم نحو قوله تع وان الظن لا يغني من الحق
شيئا وغير ذلك من الايات والاخبار على ما مر بيانه فان العمل بخبر الواحد عمل بغير علم فيكون
داخلًا في عموم النهي بقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه مضافًا الى ما مر من انه لو جاز
التعبد بخبر الواحد في الفروع لجاز التعبد به في الاصول حتى يكتفي في معرفة الله بالظن وان
البراءة من الاشتغال القطعي لا تحصل بالمظنون وان العمل بخبر الواحد يفضي الى تركه فانه
ما من خبر الا ويجوز ان يكون معه خبر اخر منافيا بل له وان قبول خبر الواحد تقليد له الى غير ذلك الثاني
ما حكي عن السيد المرتضى ره في جواب مسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد
وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة حتى قال لانا نعلم علمًا ضروريًا لا يدخل في مثله
ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها

في الشريعة

في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير
في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى
انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم
في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال ان العلم الضروري
حاصل لكل مخالف للامامية او موافق لهم بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم
وان ذلك قد صار شعارًا لهم يعرفون به كما يعرفون ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم
الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية تلفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون الذي يحتشم
التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضاء بما فعلوه لان الشرط
في دلالة الامساك على الرضاء ان لا يكون له وجه سوى الرضاء من تقية وخوف وما اشبه ذلك
والجواب عنهما يظهر بملاحظة ما تقدم فان المنع عن العمل بغير العلم مخصوص بصورة امكان
حصوله وعدم الجاء الضرورة الى العمل بغير العلم لاشتراط كل تكليف بالقدرة ولزوم ارتكاب
اقل القبيحين كما مر فلا تنافي بين الدليل العقلي والايات المانعة لاختلاف الزمان
واما الاجماع فالمحقق غير حاصل لو لم ندع الاجماع على خلافه في صورة انسداد باب العلم والمنقول
معارض بمثله كما اشرنا مع انه ليس حجة الا من حيث انه يفيد المظنة ان قلنا بحجية
الظن في مسائل الاصول والظن الذي هو المناط في الحجية غير حاصل بل الظن على خلافه كما بيّنا يكون خلافه مقطوعًا م
بل هو مقطوع به العلم وفيما مر ما يوجب دفع التنافي بين الاجماعين ايضًا المقام الثاني
ان الخبر الواحد على تقدير حجيته هل هو حجة عند كونه مخالف للقاعدة الكلية ايضًا ام لا
بل حجية مخصوصة بما اذا لم يكن مخالفًا للقاعدة قولان الاول انها مخصوصة بما اذا
لم يكن مخالفًا للقاعدة وهو المحكي عن الفقهاء الثاني انه حجة مط وهو ظاهر المحكي عن
جمع قال شيخ المشايخ سره اعلم ان الفقهاء كثيرًا ما يقولون هذا النص مخالف للقاعدة
لا يكون حجة على هذا مدارهم وربما يطعنون عليهم بان النص اذا كان كلام الشرع كان حجة

فلا وجه لهذا القدح اذ يجوز ان يكون مورد النص مستثنى عنها كما ان كثيرا من الموارد مستثنى عنها
وفاقا وايضا القاعدة امر كلي واذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فالخاص مقدم وفيما ان العام والخاص
المتنافيين اذا كانا متكافئين او كان الخاص اقوى فالخاص مقدم واما اذا كان العام اقوى
فلا بل العمل على العام والخاص يطرح او يأول بحيث يرجع الى العام لان المعارض اذا كان اقوى
فالعمل به متعين لانه الراجح ومقابله يصير مرجوحا والمرجوح لا يمكن ان يجعل حكم الله وايضا
ورد ان الحديث اذا ورد عليكم فاعرضوه على السنة فان وافقها فخذوا به والا فدعوه
وكذا ورد كثيرا بالنسبة الى القران وقس عليها حالها اشتهر بين الاصحاب وغيره ...
كان العام موافقا لهذه الامور لا جرم ان يكون المعمول به هو العام بلا تأمل ... ذلك
الاخبار وغيرها مضافا الى الاعتبار وكذا ورد عنهم عرضوا الحديث على ساير احكامنا
فان وجدتموه يشبهه فخذوه والا فلا وايضا القاعدة اذا كانت قطعية فلا يجوز ان
يخصصها على فرض ظني وبالجملة لا شبهة لاحد في بعض المواضع ولا تأمل فان
النص المخالف ليس بحجة ولا بد من الطرح او التأويل مثل ما ظهر من بعض الاخبار
من انه يجوز ان يتطهر بالنجس حال الاضطرار وان الشيء ربما يصير نجسا حال الاختيار
طاهرا حال الاضطرار ومثل ان الماء القليل ينفعل بالميتة المنسلخة دون غير المنسلخة
الى غير ذلك مما هو في غاية الكثرة وكذا لا شبهة لاحد في بعض المواضع في خروج صورة
عن الكلية والقاعدة مثل جواز بيع اللبن منضما وبيع العرية وغير ذلك مما هو في الفقه
في غاية الكثرة وكثير من المواضع صار محل النزاع لاختلاف الانظار واضطراب الافهام
لكن القاعدة والمعيار هو ما ذكرنا من ان هذا في الحقيقة من جملة العام والخاص المتنافيي
الظاهر فلا بد من اعتبار ما هو المعتبر في تخصيص العمومات وان كانت الافهام مضطربة
الى في فهم التكافؤ وعدمه ثم اعلم ان النص اذا خالف ما عليه الاصحاب لا يكون حجة
اجماعا ويطرح او يأول مثل ما ورد من ان المستحاضة اذا اغتسلت بالاغسال ... صومها
دون صلوتها وغير ذلك وهو كثير لكونه من الشواذ والشاذ لا عمل عليه عندهم لرفع الوثوق

ولا اعتماد

والاعتماد عنده وورود النص به ايضا فاما ان يطرح او يأول حتى يخرج عن الشذوذ واما النص الذي لم يوجد مفت
بمضمونه فهل هو ايضا من الشواذ بناء على ان الناقلين له والمطلعين عليه لم يعتنوا بشانه اصلا ثم
والا لوجد قائل واحد بمضمونه لا اقل على ما يقتضيه عادة الفقهاء او انه ربما غفلوا عنه
او عن الدلالة او كانوا متاملين فيه فليشمله عموم ما دل على حجية خبر الواحد ولا يصلح مجرد
عدم وجدان القائل بمضمونه للتخصيص فيه خلاف لاختلاف الافهام فيه اقول ان التامل مجرد عدم وجدان
القائل تمامية غير الدليل العقلي في حجية الخبر الواحد وان المناط في الحجية حصول وصف الظن
الثانوي منه يكون الامر في الاعتبار وعدمه وتخصيص القاعدة الكلية به وعدمه
في الصورة الاولى ومخالفة الاصحاب وعدمها في الصورة الثانية والاعتماد عليه وعدمه
في الصورة الثالثة مما يدور مدار حصول هذا الوصف على وجه يطمئن به النفس فان حصل
فلا بد من التخصيص والمخالفة والاعتماد والا فلا ولكن في حصوله في الصورة الثانية اشكال
فان مخالفة الاصحاب مشكل وان كان موافقتهم من غير دليل اشكل وينبغي ان يعلم ان تخصيص القاعدة
الكلية حيث نقول به لا بد من تخصيصه بالقاعدة النقلية التي تقبل التخصيص واما القاعدة
العقلية فلا لانها لا تقبل التخصيص الا ان يكون المخالف على وجه يوجب القطع بالتخصص الموضوعي
والاختصاص بمعنى ان يتبين ان موضوع القاعدة العقلية هذا الصنف من هذا الكلي لا نفس الكلي
كما هو ظاهر الامر كما في مثل هذا في حجية الظن لخروج الظن القياسي بالدليل وبالجملة فكل
ما حصل القطع او الظن بمقتضى القاعدة الكلية على وجه العموم لا بد من طرح الحديث المخالف
او تأويله لعدم تحقق مناط حجيته وكذا اذا حصل القطع او الظن بفتوى الاصحاب او بسبب
عدم فتواهم وكلما لم يحصل احدهما مما ذكرنا فان حصل من الحديث يعمل به والا فيرجع الى الاصول
الفقاهتية كما هو الامر في كل موضع حصل فيه التحير والتوقف فلا بد للمجتهد من ملاحظة
ما ذكرنا وملاحظة المقام لئلا يشتبه عليه الامر ولا يضيع الاحكام وعليه بالاحتياط التام
ولله الحمد على الدوام مصباح في شرايط العمل بخبر الواحد اعلم ان اشتراط الشرايط
انما هو على قول من يقول بحجيته من باب الاسم والظن المخصوص بالخبر الصحيح مثلا بناء على تمامية

الآيات ونحوها واكثرى عند من يقول بحجيته من باب افادته مطلق الظن بناء على حجية مطلق المظنة من باب الاصالة او الجاء الضرورة فان مطلق الظن قد يحصل بدون الشرايط الآتية كما لا يخفى ولكن حصوله غالبًا موقوف عليها وقد يق انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل من خبر عدم مع قطع النظر عن القرائن الخارجة ويمكن ان يكون هذا الاشتراط لاثبات تحريم العمل بالخالى عن الشرايط كالقياس اولبيان مراتب الظن وكيف كان فالشرايط قسمان الاول الشرايط المشهورة الثانى غير المشهورة والشرايط المشهورة امور منها البلوغ اعلم ان العلماء اختلفوا فى توقف جواز العمل بخبر الواحد على كون الراوى بالغًا وعدمه على قولين الاول انه شرط وهذا هو مختار يه ولم والمحكى عن يب ود ى وشرحه والمنية ودج والرعاية والزبدة والاحكام والمختصر وشرحه وغير ذلك بل عن الرعاية انه قال اتفق ائمة الحديث واصول الفقه على اشتراط بلوغ الراوى عند ادائها وفى لم بعد الحكم بعدم قبول خبر الصبى غير المميز نقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا نعرف فيه من الاصحاب مخالفًا جمهور اهل الخلاف على ذلك ايض وفى نبين نقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبى الغير المميز واما المجنون الادوارى فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذ انتفى عنه اثر الجنون واما الصبى المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع الثانى لا يشترط ذلك بل يجوز الاعتماد على خبر الصبى المميز وهو المحكى عن بعض العامة حجة القول الاول امور منها الاصل فتد ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها خبر البالغ الجامع للشرايط ولا دليل على خروج خبر غير البالغ فيبقى مندرجًا تحتها فتد ومنها ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضى عدم قبول خبره بطريق الاولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما منعته من الكذب والصبى باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه يعلم انه لا حرج عليه الكذب ولا يستحق به العذاب فلا مانع له من الاقدام عليه فتد ومنها فحوى ما دل على عدم جواز معاملته وتوكيله والايصاء اليه وغير ذلك فتد ومنها ان قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية يقتضى وجوب النفور على البالغ خاصة اذ الصبى لا يندرج تحت اطلاق الآية ولو كان خبره يقبل لما وجب على الذين

النفو

النفور عينًا وارتكاب التقييد فى هذا الاطلاق وحمله على صورة عدم تمكن الصبى من النفور مدفوع بالاصل فتد وحجة القول الثانى ايضًا امور منها القياس بجواز الاقتداء بالصبى المميز ورد بمنع الاصل وبطلان القياس ووجود الفارق لانهم يجوزون الاقتداء بالفاسق لقولهم صلوا خلف كل بر وفاجر ولا يقبلون خبره ومنها ان شهادة الصبى فى الجراح مقبولة فيجب قبول روايته ورد بانه لم لا يجوز ان يكون ذلك احتياطًا فى الدم لا لصحة خبره على ان منصب الرواية اعظم اذ الحكم بها مستمر والثابت عنه شرع عام فى المكلفين وليس كذلك الشهادة فلا يقاس احدهما على الآخر وعن المحصول وشرحه ان اجماع اهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الدماء وقبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين فلو لم نعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التى توجبها تلك الجنايات اقول يرد ايض ان ما ذكر قياس غير جايز ومنها ان الصبى ليس بفاسق فلا يجوز رد خبره ويجب قبوله لعموم مفهوم قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية فتد وقد يق ان لم يحصل الظن بالحكم من خبر الصبى فلا اشكال فى عدم حجيته للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم المؤيد بظهور اتفاق الاصحاب على ذلك وان حصل منه الظن به فان قلنا باصالة عدم حجية الظن حتى يقوم دليل قاطع على حجيته كما هو خيرة جماعة فلا اشكال ايضًا فى عدم حجيته لعدم قيام دليل قاطع على حجيته بالخصوص وان قلنا باصالة حجية الظن كما هو التحقيق فينبغى الحكم بحجيته بناء على عدم انصراف اطلاق كلام المانعين الى صورة الظن فلا يلزم خرق الاجماع المركب مع انه لو سلم اجماع ظنى لا يصلح لمنع حجيته ذلك الظن الا ان يق ان الاصل حجية الظن الذى لم يقم دليل قطعى او ظنى على عدم حجيته مط وفيه اشكال اقول مقتضى الدليل العقلى كما زعموه حجية المظنة من باب الجاء الضرورة فعلى تقدير اصالة حرمة المظنة ينبغى الحكم بحجية خبر الصبى المفيد للظن فى الاحكام الشرعية لالجاء الضرورة فى الجملة وعدم المرجح بين افرادها كما مر ولكن الاحتياط عدم الاكتفاء به عند امكان العمل بغيره لاحتمال انعقاد الاجماع منا على عدم اعتباره كالظن القياسى وكيف كان فلا فرق بين الصبى والصبية ولكن عدم القبول على القول به انما يكون اذا كان الرواية قبل البلوغ واما اذا تحمل قبله وروى بعده فلا اشكال فى القبول من هذه

الجهة كما في يه ولم نبين وتبحا كيناعن رح والمنية والاحكام والمختصر وغير ذلك لوجود المقتضي وهو
حصول وصف الظن على المختار واخبار العدل الضابط على غيره كما في كم وعدم صلاحية ما يقدر
مانعا للمانعية كما لا يخفى ويؤيد ذلك ما يتوان الصحابة قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان
وابن بشير من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده وما ذكران وجه ورد الصدوق ما يرويه محمد
عيسى عن يونس هذا لا وجه له ومنها العقل اعلم انه يشترط في العمل بخبر الواحد ان يكون عاقلا
فلا يقبل رواية المجنون حال الجنون بلا اشكال ولا خلاف بل عن بعض العقل شرط بالاجماع في الراوي
وعن الرعاية اتفق ائمة الحديث واصول الفقه على اشتراط عقل الراوي وهل يقبل رواية
المجنون الادواري حال افاقته ام لا وجهان المعتمد هو الاول عند حصول الظن لوجود مقتضي
وفقد المانع وهل يعتبر العلم بالافاقة ام يكفي الظن وجهان والمعتمد هو الاول للاصل والعمومات
المانعة عن العمل بغير العلم نعم اذا حصل الظن بالحكم بعد الظن بالافاقة يكون مقتضى الدليل العقلي
اعتباره كما لا يخفى وكذا لا يقبل رواية السكران حال السكر والنائم حال النوم والمغمى عليه حال
الاغماء والساهي حال السهو وفي الحاق السفيه بالمجنون اشكال والظاهر هو العدم عند حصول
وصف الظن من خبره ومثل ذلك الابله ولكن مراعات الاحتياط مهما امكن اولى ومنها الاسلام
قال الحنفية اجمع العلماء كافة على عدم قبول رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء
علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب اولا وان كان بعضهم يرى قبول شهادة الذي
على مثله اما المخالف من اهل القبلة كالمجسم وغيره اذا كفرناه هل يقبل روايته ام لا الحق
المنع وبه قال القاضي ابو بكر وقال ابو الحسين البصري ان كان من مذهبه جواز الكذب
لم يقبل روايته والا قبلت لنا وجوه الاول قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر
بالتثبت عند اخبار الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره الثاني قوله تع
ولا تركنوا الى الذين ظلموا وهذا ظالم وقبول روايته ركون اليه الثالث الرواية من المناصب
الشريفة والمراتب الجليلة فلا تليق بالكافر الرابع الكافر الاصلي لا يقبل روايته فكذا
هذا بجامع الاشتراك في الكفر الذي هو مظنة الكذب الخامس كفره يقتضي الاهانة والاذلال

وقبول

وقبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال وبينهما تناف وجهله بكفره ليس عذرا الا انه ضم الى كفره
جهلا اخر الى ان ذكر احتجاج المخالف بوجود المقتضي لحصول الظن بالصدق وهو علمنا احترازه عن الكذب
وعدم المانع اذ لا اجماع الا في الكافر الذي ليس من اهل القبلة ولا مانع سواه واجاب بان المقتضي هو
الاسلام لا اعتقاد حرمة الكذب فالحكم ولا يمنع عندنا في اشتراطه لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ
وهو شامل الكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف بالمتأخر المسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم
قبول خبر الكافر كما هو ظاهر وعن المنية لا يقبل رواية الكافر مط سواء كان من غير اهل القبلة
واليهودي والنصارى ومنهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه
سواء كان من مذهبه تحريم الكذب اولم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذي على مثله
لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن قادحا في الاجماع وعن الرعاية شرح البداية اتفق ائمة
الحديث واصول الفقه على اشتراط اسلام الراوي حال روايته وان لم يكن مسلما حال تحمله فلا
يقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب وعن الاحكام لا خلاف في امتناع قبول
رواية الكافر وعليه الاجماع الامة الاسلامية سلبا لاهلية هذا المنصب الشريف عنه
لخسته وعن المختصر وشرحه من الشروط الاسلام للاجماع وقال في يبن اما نستكمل دعواه مط
حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبره واما الاستناد
الى الاية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر الغير العاصي بجوارحه حقيقة
والاستدلال بطريق الاولوية ح ثم فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق
الغير المتحرز عن الكذب ويمكن ان يوضح بتسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا تدل الاية
على عدم قبول روايته اذا كان ثقة فانه يتثبت في خبره ولو كان اجمالا وكيف كان فلا ثمرة يعتد
بها في خصوص العمل برواياتنا وان كان يثمر في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات
وعن الزبدة نمنع صدق الفاسق على المخطي في بعض الاصول بعد بذل مجهوده وعن الايضاح
ان كل كافر فاسق وانه مجمع عليه بين المسلمين وهو الموافق لما صرح به بعض اللغويين من ان الفسق
هو الخروج عن الطاعة اقول مقتضى عموم الدليل العقلي حجية خبر الكافر ايضا اذا افاد الظن بعد

لوجه اية النبأ ولو قلنا بان الكفر فسق بناء على ما مرّ من ان مثل ما في ايدينا ليس بناء فلا بد من دليل
يقتضي اخراج هذا الفرد من افراد الموضوع كما في الظن القياسي ولكن ظاهر الاجماعات المحكية بل
ظهور الاتفاق منا على اعتبار الاسلام وعدم مساواة المؤمن والكافر في قبول الخبر مما يقتضي
حصول الظن القوي بعدم جواز العمل بمدلول خبر الكافر وهذه مسئلة فرعية يكتفى فيها بالظن
وان كانت متلازمة للمسئلة الاصولية فان المسئلة الاصولية اذا كانت متلازمة للمسئلة الفرعية
وحصل الظن بالمسئلة الفرعية يعمل به فيها فلا دليل على المنع وان استلزم ذلك اعتبار الظن
في المسئلة الاصولية مآلا وحكما اذا دار الامر بين الوجوب والاستحباب يحكم بالاستحباب
الموافق للاستصحاب الاجتهادي وان لم يحكم به من حيث انه حكم نفس امري بالنسبة الى يوم الصدود
ولتوهم كون ذلك خرقا للاجماع المركب لا وجه له كما لا يخفى لعدم ثبوته مع ذلك فان قلت الظن
الحاصل من خبر الكافر بالحكم ظن والظن الحاصل مما ذكر على عدم جواز العمل بخبره ظن اخر
وترجيح هذا الظن على الاول ترجيح بلا مرجح قلت نعم ولكن تعارضهما يقتضي تساقطهما
وعدم اعتبار شيء منهما ويلزم عدم قبول الكافر ذميا كان او حربيا مرتدا كان او اصليا محترزا
عن الكذب او غير محترز اذا اخبر حال الكفر واما اذا تحمل حال الكفر واخبر حال الاسلام فلا
مانع من قبول خبره فالمعتمد اشتراط الاسلام على هذا الوجه ومنها الايمان بمعنى كون الراوي
اماميا اثني عشريا اعلم ان العلماء اختلفوا في اشتراط الايمان على قولين الاول انه شرط وهو مختار
لم والمحكي عن رج وتبعه المنية وشرح الدراية وفي نين انه المشهور بين الاصحاب الثاني انه ليس
بشرط وهو المحكي عن الشيخ في العدة حيث قال بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا
اذا لم يكن في رواية الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وعن صه ترجيح قبول روايات فاسد
المذهب فقول هذا هو المشهور بين المتاخرين المتاخرين بل لم نر احدا منهم يقول بخلافه
ولهذا يعملون بالموثقات التي لا بد ان يكون في طريقها غير امامي بل لا يبعد دعوى كون عدم
الاشتراط مشهورا بين السابقين ايضا كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم ويشهد عليهم ما حكي من اجماع
العصابة على تصحيح ما يصح عن بعض فاسدي المذهب كابان بن عثمان وامثاله وان حكي عن العدة

انه لا قال

انه لا قال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان لانه
غير قادح فيما ذكرناه مضافا الى ما في دليله من الوهن بناء على كون المناط هو الظن لا الاية مع انا ان
قلنا يتحقق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليه لكونه عادلا في مذهبه يكون
داخلا في مفهوم الاية وان لم نقل بذلك يكون التوثيق نوع تثبت فيكون داخلا في منطوقها فلا
تذهب عدم اشتراط الايمان لما اشرنا اليه من حصول المناط مع عدمه ايضا مضافا الى ما سيأتي
بل فيه لا فرق على تقدير عدم اشتراط الايمان بين الخبر العامي كالسكوني والشيعي الذي ليس باامامي
كالواقفي والناووسي والكيساني والفطحي ولا فرق بين ان يكون عدم ايمانهم باجتهاد او تقليد وعن
العدة انه قال اما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء مما يختص الغلاة بروايته
فان كانوا ممن عرف حال استقامته وحال غلوه عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك
ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب
في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخاطيه وكذلك القول في احمد بن هلال وابن ابي العزاقر
وغير هؤلاء فاما ما يروونه حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما يرويه
المتهمون والمضعفون وان كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان
لم يكن هناك ما يشهد بالصحة وجب التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبارهم
كثيرة هذه صورتها ولم يرووها في فهارستهم من ما يروونه من التصنيفات وكيف كان فحجة
القول الاول امور منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج عنه خبر المؤمن
بالدليل ولا دليل على خروج خبر غيره فيبقى مندرجا تحتها وفيه ان مقتضى الدليل العقلي عام فيخرج
ذلك ايضا مع ان دخوله عند انسداد باب العلم تحت العموم المخصوص بصورة انفتاحه محل مناقشة
ومن هذا يظهر الجواب عن الاول ايضا ومنها ان قبول خبر غير المؤمن ايضا يقتضي التسوية بينهما
وهي منفية بقوله تعالى لا يستوون ولا يستوي اصحاب الجنة واصحاب النار وفيه ان العمل
بالظن لا بالخبر كما بالنسبة الى الكتاب اللغة مع ان المؤمن بمعنى الامامي لم يثبت كونه مرادا في كلامه تعالى
ومنها ان مقتضى الاخبار المستفيضة بل المتواترة كون غير الامامي اماما كافرا حقيقة كما هو المحكي عن كثير

من قدماء الاصحاب ومنهم الحلي مدعيا عليه الاجماع او مشاركا له في الاحكام التي منها عدم قبول الخبر
وفيه ان مقتضى سائر الاخبار كونه مسلما وهو الموافق للمشهور فيحمل خلافه على المشاركة في العذاب
الابدي وعدم دخول الجنة بل هو اظهر افراد وجه التشبيه مع ان عدم قبول خبر الكافر على تقدير
تسليمه انما هو من جهة قيام الدليل كالاجماع المنقول وهو فيما نحن فيه مفقود والقول بالفصل
موجود ومنها انه لو كان اخبار المخالفين حجة لزم ضبط اخبارهم والمشاهد من سيرة
الاصحاب بخلافه وفيه نظر لكثرة اخبار المخالفين للمذهب نعم خبر العامي قليل مع ان هذا
من وجوه اخر ايض عليل وحجة القول الثاني ايضا امور منها ان المخالف اذا كان ثقة
في دينه ومتحرزا عن الكذب حصل من خبره الظن بالحكم الشرعي فيجب العمل بخبره من جهة افادة
الظن الذي لا محيص عنه عند انسداد باب العلم والجاء الضرورة كحجية اللغة والنحو
والصرف والبيان والتفسير والقراءة وتوهم معارضة الادلة المتقدمة فاسد لما عرفت
من ضعفها فلا يتحقق ظن اخر على عدم حجية الظن المذكور ومنها ما روي عن الصادق ع
انه قال اذا انزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع
فاعملوا به فانه يدل على اعتبار خبر المخالفين من الشيعة الراوين عن ائمتنا مطلقا وخبر العامي
عن امير المؤمنين ع عند عدم خبر الشيعة فتدبر ومنها ان الطائفة عملت بخبر طائفة
اشارة الى ان قصوره وكونه خبر الواحد مما يمنع التمسك به الا انه
من غير الامامية كعبد الله بن بكير الفطحي وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى الواقفية
وخبر بني فضال والطاطريين واجيب بانا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء في
انه مخالف لكون بعضهم ممن قيل في حقه انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
نعم يمكن ان يقال ان الاجماع المنقول ليس حجة في مسائل الاصول والمحقق غير ثابت سيما مع
مخالفة كثير من الاصحاب ومنها ان الايمان لو كان شرطا لاشتهر كما اشتهر المنع من القياس والتزام الى
المخالفة ومنها حصول التبين الظني من كلام الموثقين واورد بان المتبادر من التبين
هو تحصيل العلم او ما يقوم مقامه شرعا لا مطلق الاعتقاد الراجح وبالجملة فالحق هو حجية
خبر المخالف من حيث افادة الظن لا مطلقا ولكن الاحتياط عند الامكان عدم العمل

عن خبر المؤمن

عن خبر المؤمن ومنها العدالة بالمعنى الاتي وقد اختلفوا في اشتراطها على قولين الاول انه يشترط
في الراوي العدالة فلا يجوز العمل بخبر الفاسق مطلقا وان كان متحرزا في التحرز عن الكذب وهو
مختار العلامة في النهاية والمحكي عن المعارج والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية وكنز العرفان وشرح
الدراية والزبدة والاحكام والمختصر وشرحه وبالجملة فهو المحكي عن المشهور بل عن شرح الدراية
ان جمهور اهل الحديث والاصول الفقهية على اشتراط العدالة الثاني انها ليست شرطا
فيه وهو المحكي عن الشيخ في العدة حيث قال اما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح
وكان ثقة في روايته متحرزا فيها عن الكذب فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة
المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس
بمانع من قبول روايته ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وقد اختار
هذا القول بعض اجلة من عاصرناه في تبين وقال يرجع هذا في الحقيقة الى التبين الاجمالي اولى
مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر حال الحسن من اقسام الخبر
والقوي حجيته ايضا من جهة حصول التبين الاجمالي وهو تابع لما ذكره في مدح الرجل قول الظن
ان هذا القول هو المشهور بين متأخري المتأخرين العاملين بالظن ولهذا يتمسكون بالموثق
والحسن والضعيف المنجبر بالشهرة ونحو ذلك وهو المعتمد لحصول المناط الذي اقتضى الدليل
العقلي اعتباره من غير حصول مخرج فيما نحن فيه حجة القول الاول امور منها الاصل فتدبر
ومنها الاجماع المنقول في النهاية فالفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل روايته
اجماعا ومثله ما حكي عن المنية وغيرها فتدبر ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم
اشارة الى وهنه بمصير كثير من الاصحاب لاختلافه منها
خرج منها خبر العادل لا غيره فتدبر ومنها اية النبأ اذ لا واسطة في الواقع بين وصفي العدالة
والفسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم
بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التبين في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم
منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه ووجوب التبين عند خبر من له صفة
الفسق في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها فيلزم اشتراط العدالة لعدم الواسطة

وقيد عدم تمامية الآية كما مر وان المدح الذي لم يبلغ الى الوثاقة تثبت مع انه موجب لحصول المناط
وكذا الاعتضاد بنحو الشهرة ومنها ان العمل بخبر الفاسق ركون الى الظالم وهو منهي عنه فتم و منها
لزوم التسوية بين الفاسق وغيره وهو منفية بالآية فتم ومنها القياس بالشهادة وللاقتداء
بالطريق الاولى فتم وحجة القول الثاني ايضا امور منها عمل الطائفة باخبار غير العدول فان
من تتبع كتب الاصحاب وجد عملهم بها فان عملهم بها اكثر من ان يحصى ومن جملته عملهم بالحسن
بل الظن ان القائل بالاشتراط ايض يعمل به فهو غفلة منه ومنها حصول الظن الذي هو المناط
ومنها حصول التثبت الاجمالي فتم وبالجملة فالقول الثاني حيث يحصل الظن من خبر غير العادل
اقوى وان كان معلوم الفسق واستبعاد التحرز عن الكذب مع الفسق لا وجه له
اذ رب فاسق يعظم في نظره الكذب على الله والرسول ص والائمة ع او يكون طبيعته مجبولة
على الاجتناب عن الكذب لا من جهة الخوف عن الله الى غير ذلك فبعد حصول مناط العمل لا بد
لنفي الحجية من دليل مفقود نعم العدالة تشرط تعبدي على ومنها الضبط بمعنى كون الراوي ضابطا
بان يغلب ذكره على سهوه لا من لا يسهو ابدا والا يلزم ان لا يعمل الا بخبر المعصوم عن السهو وهو باطل
اجماعا من العاملين بالخبر بل موجب للخروج من الدين وتضييع شريعة سيد المرسلين ويعلم
ذلك بالاختبار او بالاخبار القطعي بل الظن كفاية الظن في رواة الاخبار حذرا عن تعطيل
احكام سيد الابرار وفي لم وفين لا خلاف في اشتراط هذا الشرط فان من لا ضبط له يسهو عن
بعض الحديث فيزيد او ينقص ويغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم والمقصود وقد يسهو
عن الواسطة مع وجودها فيحصل الاشتباه بين الصحيح والضعيف وغيرهما فلا يحصل الوثوق
والاعتماد الا مع الضبط وتوهم كون مقتضى اطلاق مفهوم اية النبا قبول خبر العادل مط
ولو لم يكن ضابطا مدفوع بان المطلق منصرف الى الغالب وهو العدل الضابط مع لزوم تقييده
به لدعوى عدم الخلاف المتقدم والشهرة العظيمة التي لا يبعد معها شذوذ المخالف مضافا
الى المعارضة بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وهي اولى بالترجيح ولو فرض اخصية
اية النبا للاعتضاد بما ذكر وتوهم اغناء اشتراط العدالة عن ذلك الشرط لمنعها عن نقل

مكن غير المضبوط مدفوع بانها تمنع عن تعمد الكذب لا السهو ولهذا لا يكتفي بمجرد قولهم عدل الا بعد ضم فيه
الى العدل الضابط كلفظ ثقة من جهة نحو الغلبة وفال الاستاد قدس سره عدم الخلاف ليس
بحجة لا في الفروع عند البعض والآية تدل على قبول خبر العادل مط وح فلا دليل للقائلين
بان مناط العمل هو الخبر من حيث هو اشتراطه واما القائلون بان المناط هو الظن فيقولون
ان الظن الذي هو مناط لا يحصل غالبا من اخبار غير الضابط فلا بد من اشتراطه بمعنى كونه
معتبرا غالبا اقول على تقدير تسليم تمامية دلالة الآية يمكن ان يقال ان تعليل الوقوع في الندم
بجهالة خبر غير الضابط ايض بخلاف العادل الضابط فيستفاد الاشتراط من التعليل ولكن فيه
ما فيه لعدم تمامية الآية كما مر نعم يمكن ان يقال نظير ما تقدم ان عدم الخلاف المحكي يفيد الظن
بعدم جواز العمل بخبر غير الضابط ولو في صورة افادة الظن فلا يمكن الاعتماد لمثل ما مر فيلزمه
اشتراط الضبط ولكن في حصول الظن بما ذكر اشكال نعم اشتراطه احوط في بعض الصور واما
الشرائط الغير المشهورة فمنها اشتراط العدد ونحوه بمعنى اشتراط موافقة ظاهر مقطوع
من قران او سنة متواترة او عمل بعض الصحابة او كونه منتشرا ومشهورا بينهم وعدمه اعلم
انهم اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز العمل بخبر الواحد مط ولو لم يكن له موافق فيما يرويه
ولم يعضده ما ذكر وهو المحكي عن المعظم كالمنية والمختصر وشرحه والاحكام وغيره وقد اختاره
فيه الثاني انه لا يجوز العمل به مط بل يشترط في الراوي الكثرة فلا يقبل رواية العدل الواحد
الا اذا عضده ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او كان منتشرا بينهم ويقبل رواية
العدلين مط وهو المحكي عن ابي الجبائي وعن القاضي عبد الجبار انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة
كالشهادة عليه والحق هو الاول لتحقق مناط الاعتبار في الكل من غير فرق وعدم دليل على اشتراط
التعدد ونحوه مضافا الى ظهور اتفاق اصحابنا القائلين بحجية خبر الواحد عليه وتضمن جملة
من الكتب دعوى الاجماع عليه لصراحة عبارة يه على ان الصحابة عملوا بخبر عائشة في التقاء
الختانين من غير نكير بل تركوا الاجتهاد بخبر الواحد كما ان عمر قال لولا هذا لقضينا فيه
فكان اجماعا ومثل ذلك عبارة يب والمنية وغير ذلك على ما حكي عنها وقد بين ان خبر الواحد

العدل يتضمن ان العمل به دفع ضرر مظنون فيكون واجبا مع ان الملازمة في اية النبأ لاعتضاده بما تقدم الموجب لتقدمه على العمومات المانعة عن العمل بغير العلم ايض يقتضي اعتبار خبر الواحد بدون الشرط المذكور فيه وحجة القول الثاني ان عدم قبول الشاهد الواحد العدل يقتضي عدم قبول خبر الواحد العدل لان الشهادة تقتضي شرعا خاصا والخبر يقتضي شرعا عاما فاذا لم يقبل الواحد في الاول فعدم القبول في الثاني اولى واجيب بانه منقوض بالامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية كالحرية والذكورية والبصر وغيرها ومنها تعدد رواية الراوي وكثرتها بمعنى انه هل يشترط في قبول خبر الواحد ان يكون الراوي كثير الرواية ام لا بل ولو لم يرو الا خبرا واحدا قبل المعتمد هو الاخير عند حصول الظن لما مر من حصول المناط بدونه ايض مضافا الى ظهور الاتفاق عليه ومنها عدم التساهل في امر حديث الرسول صلعم ففي نية اذا عرف عن الراوي التساهل فيه لم يقبل خبره اجماعا ولو عرف التساهل في غيره والاحتياط في خبر الرسول صلعم فان نقل فيما تساهل فيه الكذب في امره عليه لم يقبل روايته لفسقه والا قبلت عند افادة الظن لما مر مرارا ومنها معروفية النسب اعلم ان مقتضى ما تقدم من الدليل العقلي انه لا يشترط في الراوي ان يكون معروف النسب كما هو الموافق للاصل عند حصول الظن وفاقا لما حكي عن نية ويب والمنية والمختصر وشرحه وغيره ذلك نعم ان كان ولد الزنا وقلنا بكفره ونجاسته كما عن بعض اصحابنا ففي اعتبار خبره اذا افاد الظن اشكال من اشتراط الاسلام ومن امكان منع شمول ما دل على اشتراطه محل البحث مع حصول مناط الاعتبار وهو الاقرب وفاقا لبعض اجلة العصر ولو كان الراوي مترددا بين اسمين وهو باحدهما مجروح وبالاخر معدل ففي قبول روايته وجهان بل قولان من جهة التردد المانع عن حصول العلم بحصول الغرض ومن كون الشرط شرطا غالبيا مع حصول المناط ومنها كون الراوي عالما بالعربية ومعنى الخبر والمعتمد انه لا يشترط ذلك عند افادته الظن وفاقا لما حكي عن جمع لان الحجة هو القول للرسول والائمة عم لا قول الراوي فيكون ما حكاه عنهم معتبرا كما اذا حفظ القران وتلي ويؤيده ما روي انه صلعم قال نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه وظهور اتفاق القائلين بحجية خبر الواحد عليه وان العلم بالعربية لو كان شرطا للزم سقوط

معظم

معظم الاخبار عن الاعتبار وهو بط نعم اذا نقل الراوي بالمعنى لا بد له من فهم المعنى ومنها كونه فقيها والمعتمد عدم اشتراط ذلك عند حصول الظن لمثل ما مر خلافا لما حكي عن ابي حنيفة من اشتراط الفقاهة تمسكا باقتضاء الدليل عدم جواز العمل بخبر الواحد خالفناه اذا كان الراوي فقيها لان روايته اوثق ومنها الذكورة والحق عدم اشتراطها فيجوز رواية الانثى لحصول المناط كما مر واصالة عدم اشتراطها وظهور الاتفاق عليه كما عن شرح البداية حيث قال الاطباق السلف والخلف على الرواية من المرءة وكذا ما حكي عن غيره وقد يقال ان شهادة المرءة تقبل في الجملة فالرواية اولى ومنها الحرية والحق عدم اشتراطها ايض لمثل ما مر مضافا الى نفي الخلاف عنه في نية كما حكي ومنها البصر والحق عدم اشتراطه ايض وقبول رواية الاعمى لمثل ما مر مضافا الى ما حكي من دعوى الاتفاق عليه في جملة من الكتب مثل نية وشرح البداية وشرح المختصر ومنها القدرة على الكتابة والحق عدم اشتراطها ايض لمثل ما مر بل الظ انه مما لا خلاف فيه بل كثير من الرواة كانوا من العوام مثل الحجام ويؤيده اطلاق مفهوم الاية ومنها القرابة والصداقة وعدم العداوة وعدم التهمة عند عدم التاثير في منع حصول المظنة فيعتبر خبر الولد من الوالد وبالعكس وغير ذلك نعم اذا لم يحصل الظن فلا يعتبر لعدم حصول المناط وكيف كان فالمعتبر في الشرائط المذكورة حيث اعتبرت هو حال الاداء لا حال التحمل لكون الاول سببا لحصول الظن ولو غالبا ولتحقق مصداق الايات عند من يتمسك بها ولو اشكل الامر فيمن كان مستقيما في حال غير مستقيم في اخرى واشتبه الامر بان الاداء كان في حال الاستقامة او غيرها فلا بد من البناء على عدم الاعتبار عند من يتمسك بالايات للشك في الشرط واما من يتمسك بالظن فيدور امره مدار حصوله وعدمه مصباح في ان تكذيب المروي عنه الراوي بعد صدور الرواية عنه يوجب الطرح ام لا اعلم ان المحكي عن المعارج ويب ونية والمنية انه اذا روى الفرع عن الاصل وكذبه الاصل فقال الرواية التي نسبتها الى وحكيتها عني لم اروها اصلا وكانا جازمين بدعويهما ومتصفين بالشرائط لا يصدق الفرع ولا يقبل روايته ولا يثبت بها الحكم الشرعي بل يطرح روايته لان قبول الفرع لا يمكن الا بالقدح في الاصل وهو قدح في الحديث

ولان احدهما كاذب او رد بان مقتضى عموم اية النبأ على تقدير تماميتها لزوم قبول رواية الفرع لاندراجها تحت نبأ غير الفاسق ولا يكفي انكار الاصل فانه لا يندرج تحت ذلك فيبقى الاول بلا معارض فيلزم العمل به ومجرد احتمال سهو الفرع لا يكون قادحا وقد يقال لو حصل الظن وقيل بلزوم الاخذ باقوى الظنين لم يكن بعيدا ولكني لم اجد قائلا بهذا اقول مقتضى تمامية قبول رواية الفرع على تقدير حصول الظن بها لان ذلك ظن في الحكم الشرعي وهو معتبر لقيام الدليل عليه ولكن في حصول الظن في الصورة المفروضة اشكال لهذا اذا كانا جازمين فان لم يكن الفرع جازما بان كان ظانا وكان الاصل جازما بالعدم تعين الرد بل الظاهر عدم القبول ح وان سكت الاصل لعدم حصول الظن عند الاخبار على وجه الظن وقد يقال ان تعادلا او ترجح قول الاصل وجب الرد والا القبول وكيف كان فهل يكون عدم قبول الاصل رواية الفرع من غير تكذيب في حكم التكذيب ام لا قولان الاول انه مثله فلا يقبل رواية الفرع ح ايضا وهو المحكي عن اكثر الحنفية الثاني انه ليس في حكمه فتقبل وهو المحكي عن ره وية وبب والمنية تمسكا بسلامة رواية الفرع عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل وجنونه وحجة المانعين اولا ان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خولف فيما اذا اسلم عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى فيما عداه على الاصل وثانيا انه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة وثالثا لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان ونسيه واجيب عن الاول بعموم الدليل المخرج وعن الثاني بان الشهادة اضيق وعن الثالث بالتزامه وهو قول مالك واحمد وابو يوسف وانما يلزم الشافعي اقول الحق هو الثاني عند حصول الظن لانه المناط **مصباح** في ان عدم تعرض الاصحاب لعدالة مسئلة غير قادح في حجيتها لما افاده بحر العلوم من ان الرواية متى صلحت للاحتجاج صح التمسك بها ولم يتوقف على سبق الاحتجاج بها من غير هذا المستدل كيف ولو كان كك لتوقفت الادلة على المستدل الاول وامتنع التعدد عنه بتكثير الدلائل وتحقيق المسائل ولوجب القدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان المتأخرين عن الشهيد الثاني قد زادوا عنه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد الشهيدان على الفاضلين والفاضلان على الشيخين

والشيخان

والشيخان على من تقدمهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنايع يوما فيوما بتلاحق الافكار واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابق اما بزيادة تتبعه وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول ووقوفه على ما لم يقف عليه او لان افكار الاوائل وانظارهم زاد عليها فكر زائد او بعناية ربانية ولطف مخصوص ساق الى المتأخرين زلفة وكرامة تختص به هذا مضافا الى ان مقتضى عموم حجية المظنة اعتبار الظن الحاصل من الرواية المفروضة لعدم المخرج والا يلزم عدم اعتبار المسائل المتجددة والاستنباطات المتأخرة ولزوم التوقف في اكثر احكام الشرع وعدم اعتبار الرجحان فيها والظاهر انه مما لم يقل به احد نعم الموافقة في الاحتجاج مما يعين على حصول الاطمينان فتحصيلها اولى عند الامكان **مصباح** في ان خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها فان مناط الحجية هو حصول الظن كما تقدم وهو كما يحصل مما يكون في غيرها ولا دليل على التخصيص نعم ما افاده بحر العلوم حيث قال اذ ليس من شرائط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة حتى لا يعتبر ما يكون في كتب لا تقصر عنها في الظهور والانتشار كالعيون والخصال والاكمال من مصنفات الصدوق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة بالنسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه الفرقة لم يزالوا في جميع الامصار والاعصار يستندون الى هذه الكتب ويفزعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والاثار المروية عن الائمة الاطهار ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب الاربعة والانكار للحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت بها من بين الكتب المصنفة في هذا المعنى فانها مع جودة ترتيبها وحسن تهذيبها وكون مؤلفيها رؤساء الشيعة وشيوخ الطائفة اجمع كتب الحديث واشملها لما يناسب انظار الفقهاء من احاديث الفروع وما عدا الكافي منها مقصور لروايات الاحكام موضوع لخصوص ما يتعلق بالحلال والحرام وساير كتب الحديث وان اشتملت على كثير من الاخبار المتعلقة بهذا الغرض الا ان وضعها لغيره اقتضى تفرق

ذلك فيها وشتاته في ابوابها وفصولها على وجه يصعب الوصول اليه ويعسر الاحاطة به فلذلك
رغب عنه من يطلب الفقه وانصرفت همم الاكثرين الى الكتب الاربعة وشد رجال الحديث
اليها الرحال واقبل الفقهاء اليها كل الاقبال وبقيت اكثر الكتب الباقية في زوايا الهجران اكتفاء
بما هو انفع واكمل واجمع وهذا هو الامر الداعي الى الرغبة عما عدا الكتب الاربعة من كتب
المؤلفة في عصر المشايخ الثلثة وما بعده واما كتب القدماء والاصول المصنفة في زمان الائمة عليهم السلام
فالسبب الباعث على ظهورها واشتهارها مع ما ذكر بعد العهد وتمادي المدة واندراس
اكثر تلك الكتب والاصول باستيلاء سلاطين الجور وغلبة ائمة الضلال وشدة المحنة على الشيعة
في تلك الازمنة من جهة التقية وليس السبب في هجرها ضعفها وعدم اعتبارها كيف والكتب
الاربعة وغيرها من مصنفات المتأخرين كلها منتزعة من تلك الكتب مستخرجة من تلك الاصول
فلو كانت تلك غير معتبرة كانت هذه كذلك فان قيل قد بذل الائمة اصحاب الكتب الاربعة جهدهم
في تحقيق الروايات ونقل الاحاديث والتميز بين صحيحها وفاسدها وسليمها ومعيبها
وقد كانت الكتب المصنفة والاصول الاربعمائة موجودة في زمانهم وكانوا متمكنين من الرجوع
اليها والاخذ منها فهؤلاء المشايخ الثقات لم يقتصروا على هذه الاخبار التي رووها
ودعوها في هذه الكتب الا لعدم صحة غيرها من الاخبار ووجود خلل فيها اوجب لهم
العدول عنها الى ما اقتصروا عليه قلنا هذا من اسقاط القول وتشطيط الرأي قد سبق الكلام
من اشتغل عليه الاجتهاد واستصعب كلفة الانتقاد ولو صح ذلك كان طعنا في احاديث الكتب
الاربعة فان كلا منها قد اشتمل على ما لم يشتمل عليه الاخر واحاط بما لم يحط به سوى الاستبصار
بالقياس الى التهذيب فانه بضعة منه واما غيره فمن المعلوم اشتمال الكافي والفقيه على ما لم
يوجد في التهذيب واشتمال التهذيب على ما ليس فيهما وكذا اشتمال كل من الكافي والفقيه على ما ليس في الاخر
فلو كان ايراد كل ما اورده في كتابه شهادة على عدم صحة غيره وجب رد الجميع في موضع الانفراد
ولزم ان لا يصح من الاخبار الا ما احاط به الكل والحق ان الائمة الثلثة لم يقصدوا في هذه الكتب
الاحاطة الكلية والاستقصاء التام وانما اوردوا فيها ما عثروا عليه حال التصنيف وما تيسر

لهم الوقوف عليه

لهم الوقوف عليه وقت الجمع والتأليف فانهم انما اعتمدوا في الجرح والتعديل والرد والتزييف
على ما ادى اليه نظرهم في هذا الحال وتكليف كل من تأخر عنهم فيما ذكروه وتركوه موكول على ممارسة
الاخبار والنظر في احوال الرجال ودعوى الكلية في كل من طرفي النفي والاثبات منشاؤها
المسامحة واغتنام الراحة مع سوء التدبر وقلة التأمل نعم احاديث الكتب الاربعة
اقوى من غيرها واولى بالترجيح مع التعارض والتعادل من ساير الوجوه وهذا لا يجدي
نفعا في هذا المقام فان للنظر في الترجيح محلا اخر مصباح في جواز نقل الحديث بالمعنى وعدمه
اعلم انه لا اشكال ولا نزاع في جواز نقل الرواية بلفظها المسموع من المعصوم عليه السلام وغيره واما
نقلها بالمعنى وحكايتها بعبارة اخرى غير عبارة مسموعة كلا او بعضا بشرط ان يكون الناقل
عالما بالمراد عارفا بمواقع الالفاظ تقديما وتاخيرا ونحو ذلك مع عدم قصور الترجمة
عن الاصل في افادة المعنى المراد ومساواتها له في اصل الجلاء والخفاء ولو كان زائدا في الجلاء
لا الخفاء ولو علم فهم السامع لامكان فوات غرض المعصوم عليه السلام في الاستقبال ففي جوازه بالجواز
التكليفي لئلا يلزم القدح في الراوي بسبب المعصية او الجواز الوضعي بمعنى ترتب الاثر وكون المنقول
بالمعنى حجة يكون الاستدلال به صحيحا وعدم ذلك خلاف والمشهور هو الجواز وقال في لم ولم نقف
على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا
على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع
الحديث فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله تعالى قص القصة بالفاظ
مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك
دليل على الجواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ انتهى وقد يتمسك على الجواز بان
ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه
في المحاورات على تلك الطريقة كما يظهر من تتبع الاثار فان المقصود في العرف والعادة هو افهام المراد
من دون خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع
من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في امثال الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة و

ع فی ذلک غالبًا انهم یملون علی اصحابهم وهم یکتبون ولذلک ندر الاختلاف فیها بخلاف الاخبار
ومن ذلک نقل الراوی الی العجمی باللغة العجمیة وکذا الناقل من المجتهد الی اهله وعیاله اقول یکفی
فی الجواز التکلیفی عدم المنع الشرعی اذ لیس المقصود نسبة اللفظ الی المعصوم ع ونحوه حتی یلزم
الکذب بل المقصود نسبة الحکم کما یدل علیه الحدیث المذکور وذلک صدق وقد کان ذلک صادرًا عن اصحاب
الائمة ع من دون منع منهم ع فیکون ذلک تقریرًا منهم ع مضافًا الی القول المذکور بل یمکن دعوی
الفعل ایض بان یدعی انهم نقلوا عن رسول الله ص حکمًا واحدًا بالفاظ مختلفة وکل واحد من ذلک
دلیل الجواز وکذا ما صدر عن الله تع کامر والایراد بان حکایته تع لیست مما نحن فیه لانه عالم
بالدقایق فلا یفوته شیء بخلاف الرواة فان اختلاف درجاتهم فی درک المقاصد وتفاوت
مقاماتهم فی الوصول الی المطالب مما لم یشتبه علی ذی فطنة فلو جوز النقل بالمعنی لادی
ذلک الی الاخلال بمقصود الحدیث اما لادنی تغییر یحصل فی کل مرتبة فیختل المقصود بسبب المجموع
لوضع الراوی لفظًا فی موضع لفظ اخر عملًا بمذهبه واعتقادًا بصحته فیبطل الاعتماد
بصحة الحدیث ح مدفوع بان المفروض عدم حصول التغییر بالمعنی واما الجواز الوضعی فلان
المناط حصول وصف الظن ولا یبعد حصوله من المنقول بالمعنی ایض بعد حصول الشرط المذکور
بل علیه بناء العالم کما مر وقد حکی عن بعض اهل الخلاف القول بعدم الجواز مط وعن بعضهم
القول به فی غیر المرادف تمسکًا بان قول الناقل قال فلان کذا یدل علی صدور اللفظ منه وهو
کذب وان ذلک یوجب اختلال المقصود باختلاف اهل اللسان فی فهم المعانی وتغییر اللفظ
وقوله ع نضر الله من سمع مقالتی فوعاها ثم اداها کما سمعها فرب حامل فقه الی من هو
افقه منه والجواب عن غیر الحدیث واضح وعن الحدیث بقصور السند والدلالة لعدم الدلالة
علی الوجوب فان غایته الاولویة ولا کلام فیها مع صدق الکذب وبه بمجرد اداء المعنی ایض نعم
اذا روی الراوی مجملًا وفسره باحد محامله فالمحکی عن الاکثر القول بلزوم حمله علیه بخلاف
ما لو روی ظاهرًا وحمله علی خلاف الظاهر لان فهمه قرینة فی الاول من غیر معارض وفی الثانی
معارض بالظاهر وان کان فیه اشکالًا لان المعتبر هو الظاهر عند المخاطب لاختصاص الخطاب بهم فتفسیره

وکون ما فسر به

فی کون ما فسر به ظاهرًا او مستند ولا اقل من التوقف فعدم تقدیم الظاهر اللهم الا اذا حصل الظن
الذی هو المعیار فهو المتبع لما مر مرارًا [illegible] فی بیان ان مراد المعصوم ع من قوله ع
هذا ذاک کقوله ع الطواف صلوة ودم الحیض اسود ماذا اعلم ان المراد فی الاول هو التنبیه
فی الحکم الشرعی علی وجه العموم او الاجمال عند اختلاف وجه الشبه مع انصراف المطلق الی الافراد
الشایعة والمراد فی الثانی ان الغالب کذا الوجود الصارف عن الحمل علی الکلی کما هو بناء العرف
والعادة وقال شیخ المشایخ وما جعله دلیلًا لتوهم اتحاد ما یکون المراد منه الغالب وما هو المراد
منه [illegible] ووقع منه الاشتباه وعلم الفرق بینهما فی خصوص الحیض والاستحاضة واعترض
مع الفقهاء من جهة الاشتباه المذکور وغیر الطریقة فی بحث الحیض والاستحاضة الی اخر عن طریقة
الفقهاء وتبعه غیره من المحققین ایض غفلة وان کان فی مبحث المنی وافق القوم کما لا یخفی علی المطلع المتامل
ثم لا یخفی انه ربما یکون ما هو المراد منه شرعًا مخالفًا للقاعدة الشرعیة فلا عبرة به الا ان یکون
ثابتًا مقاومًا للقاعدة الشرعیة فیکون قاعدة شرعیة وقال بحر العلوم ظاهر الحکم علی شیء یقتضی
کون المحکوم علیه من افراد المحکوم به حقیقة حتی یجد الحکم صارف یصرفه عنه ولذا لم یصح
زید اسد والمنیة کالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف لا یرتابون فی التفرقة بین مقام الحمل
ومقام التنبیه ونظایره فمقام الحمل هو ما کان الموضوع فیه من جزئیات المحمول ومن افراده
الحقیقیة ولو حمل الماهیة علی بعض افرادها المجازیة کان استعمالًا للماهیة الموضوعة لافادة
الحمل فی التنبیه لافادة انه قد تبلغ من المشابهة بالافراد الحقیقیة حتی کانه فرد منه حقیقة
ولذا حمل علیه ذلک الحمل المواطئ وهذا هو المسمی بالتنبیه البلیغ ومن البین انه لو صح الحمل
علی الافراد المشابهة للافراد الحقیقیة حقیقة من غیر تجوز ولا ارتکاب بخلاف الظاهر من اللغة
لزم ان لا یفرق بین قولنا زید انسان وزید اسد وان لا یکون قولنا زید اسد تنبیهًا بلیغًا وقد صرحوا
بذلک وفرقوا بین الامرین ثم افاد انه ما امکن ان یکون محمولًا علی کون الموضوع من افراد المحمول
حقیقة یحمل علیه کان نوی نیة الامساک مع الاکل سهوًا صوم وایماء الاخرس صلوة وان
لم یمکن فان کان المحمول من الاوصاف الغالبة للموضوع کقوله الحیض دم اسود حار ونحوه مما علم

انه لا يراد منه وبيان وضع للفظ ولا نقله من معناه اللغوى الى معنى اخر بل يكون الحكم واردًا على ما هو المعروف لغة وعرفا كما فى قولنا الماء مطهر فالمراد بيان ضابطة يرجع اليها فى مقام الاشتباه والشك فى ثبوت الوصف العنوانى للموضوع ببيان الامارات الظنية والعلامات الغالبية التى يبنى عليها الحكم الشرعى الظاهرى سواء اتفقت الاصابة للواقع ام لا وليس المراد بيان نفس الغلبة لعدم تعلق غرض شرعى بمجرده وهو جيد مصباح فى حجية الخبر الموثق والحسن والقوى والضعيف المنجبر بالشهرة وعدمها اعلم ان من قال بحجية خبر الواحد من حيث افادته مطلق الظن بناء على اصالة حجية المظنة والجاء الضرورة فى الجملة ولزوم الترجيح بالمرجح فى ... بعض افرادها واصنافها تمسكا بالدليل العقلى الذى ذكرنا يقول بحجية ما ذكر عند افادتها الظن الذى يطمئن به النفس لعدم دليل على اخراجها ومن قال بحجيته من حيث افادته الظن المخصوص تمسكا بالايات يلزمهم القول بعدم حجية ما ذكر لانتفاء العدالة التى هى شرط صحة العمل وجوازه فيها ولكن قال شيخ المشايخ اتفق المتقدمون والمتاخرون من القائلين بحجية خبر الواحد على ان الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وامثالها حجة بل استنادهم الى الضعاف اضعاف استنادهم الى الصحاح بل الضعيف المنجبر صحيح عند القدماء من دون تفاوت بينه وبين الصحيح ولا مشاحة فى الاصطلاح الا ان اصطلاح المتاخرين ازيد فائدة اذ يظهر منه ثمرة وقواعد وهى ان كل خبر العدول حجة الا ان يمنع مانع وخبر غير العدول بخلافه وعكسه وخبر الموثقين عند من يقول بانه مثل الصحاح وعند من يقول انه مثل الضعاف فمثل الضعاف وكذا الحال فى الحسان ولكن كلهم اتفقوا على كون المنجبر حجة بل معظم الفقه من الاخبار الغير الصحيحة بلا شبهة بل الطريقة فيها انه عند معارضة الضعيف المنجبر مع الصحيح الغير المنجبر ترجيح ذلك الضعيف المنجبر على ذلك الصحيح ويحكى عن المحقق المبالغة فى التشنيع على من اقتصر على الصحيح ودفع المناقشة بان العدالة شرط فى حجية الخبر والمشروط عدم عند عدم شرطه باقتضائها سد باب اثبات الفقه بالمرة اذ لا شبهة فى ان عشر معشار الفقه لم يرد فيه حديث صحيح والقدر الذى ورد فيه الصحيح لا يخلو ذلك الصحيح عن اختلالات كثيرة بحسب السند وبحسب المتن وبحسب الدلالة ومن جهة التعارض

بينه وبين

بينه وبين الصحيح الاخر او القران والاجماع او غيرهما وان كون العدالة شرطا ان كان من قول الاصحاب فقد عرفت الاتفاق على العمل بغير الصحيح ايضا بل ضعيفهم اضعاف حجيتهم فائدة وان المناط هو الظن فى الاحكام وتمييز الاقسام فقال وتمام ما ذكر ظهر فساد ما قيل ان الشرط فى حجية الخبر المنجبر ان يظهر كون عمل المشهور على نفس ذلك الخبر لا ما يطابقه تمسكا بان المدار اذا كان على حصول الظن الحاصل تماما وفى المشهور ايضا لزم العمل به فقال نعم لو تضمن مازاد عن ذلك يحصل الاشكال فى الزائد ثم انه ظهر من جميع ما ذكر فساد ما ذكره فى ... من ان الشهرة ان بلغت حد الاجماع فهو الحجة لا الخبر والا فاى فائدة فيهما ... الى ان الاسلام والايمان والعدالة وغيرها شرط فيها وكذا الحال فى جميع الظنون الاجتهادية المتعلقة بسند الخبر ومتنه ودلالته ودفع تعارضه وغير ذلك اذ ليست حجة ما لم يتعلق بالادلة الخمسة والادلة لا تكون حجة بدون تلك الظنون فذكر ان وجه تقديم خبر الضعيف المنجبر ان عدول العلماء العدول مع مهارتهم واحتياطهم ومبالغتهم فى الاهتمام وعدم المسامحة عن الصحيح مع وجود العدالة التى هى شرط فيه دون الضعيف وموافقة كل منهم الاخر مع غاية الاختلاف بينهم لا يكون الا لداع عظيم بمعنى انه يوجب حصول الرجحان مع الضعيف فيقدم للزوم تقديم الراجح وعدم التسوية بينه وبين المرجوح وهذا جيد ولكنه يقتضى كون الاستناد الى الايات فى الحجية وعدم القول بحجية مطلق الظن مجرد القول غير معمول به عندهم لتامل مصباح فى تعريف المرسل والمقطوع وما فى حكمه وحجيتهما وعدمها اعلم ان المرسل بالمعنى العام عبارة عن خبر لا يعلم سلسلة رواته باجمعها والمرسل بالمعنى الخاص ما اسقط كل السلسلة او من اخرها واحد فصاعدا وان كان مما اسقط فى وسطها واحد يسمى مقطوعا وان زاد يسمى معضلا وان كان الاسقاط فى الاول بواحد فصاعدا يسمى معلقا والمرسل قد يكون جليا كما اذا كان العلم بسقوط الواسطة غير محتاج الى الفحص الكثير وملاحظة اهل الخبرة للعلم بعدم ملاقاة الراوى المروى عنه من جهة عدم ... عصره كما يعلم من تاريخ مواليد الرواة ووفاتهم او عدم الاجتماع والاجازة والوجادة ونحو ذلك كما يظهر من التواريخ وغيرها وقد يكون خفيا وهو ما لا يطلع على سقوط الواسطة فيه الا المهرة واهل الخبرة بعد الفحص التام من جهة احتمال ... بر

بما يحتمله وهو ضرب من التدليس ان كان عمدًا والا فلا كما فى بعض اخبار دبيب وقالمه فى بنية وصورته قول العدل الذى لم يلق الرسول صلى الله عليه وآله قال رسول الله كذا وقول من لم يلق ابن عباس قال ابن عباس كذا ولعل بعض هو قول عدل ليس بصحابى قال رسول الله ص كذا ونحو ذلك والاولى ما ذكرنا لشموله مرسل غير العدل ونحوه مما هو داخل فى الحد وقد اختلف العلماء فى حجية مرسل العدل على اقوال الاول عدم الحجية مطلقا وهو المحكى عن الاكثر الثانى الحجية مطلقا وهو المحكى عن محمد بن خالد البرقى من قدماء اصحابنا ونسب الى ابيه احمد وعن الآمدى وحكاه فى النهاية عن ابى حنيفة ومالك واحمد فى اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة كابى هاشم واتباعه بل حكى عن بعض جعله اقوى من المسند الثالث الحجية ان كان الراوى ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابى عمير من الامامية وهو مختار النهاية وبعض اجلة من عاصرناه الرابع الحجية ان كان الراوى ممن عرف انه لا يرسل الا عن ثقة مطلقا والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وهو المحكى عن الشيخ الخامس التوقف وهو المحكى عن ظاهر المحقق والاقوى حجية مرسل العدل الجليل الذى عرف بانه يهتم فى امور الدين غاية الاهتمام ويحتاط فيه ولا يروى الا عن ثقة او لا يرسل الا عن ثقة او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه كمراسيل ابن ابى عمير ونظرائه ما لم يعارضه الاقوى لاقتضاء معرفة ذلك حصول المظنة التى هى المناط كما حقق فى محلها لعدم دليل على عدم اعتبار هذا النوع من الظن فيكون داخلا فى العموم نعم ان لم يكن معروفا بغاية الاهتمام وان كان معروفا بمن لا يروى الا عن ثقة ونحوه فالقبول مشكل لاحتمال كون عدالة الواسطة مخصوصة باعتقاد الراوى ومما وقع فيه خلاف موجب للتزلزل فالاطمينان بحصوله مشكل فلا بد من الاهتمام ليعرف من له الاهتمام فان قلت اشتراط العدالة فى قبول الخبر ينافى ذلك لعدم حصول التعديل بمجرد رواية العدل فان العدل قد يروى عمن لو سئل عنه لتوقف او جرحه مضافا الى لزوم التلفظ بما يدل على عدالته وهو منتف ولو سلم فتعديل المجهول غير كاف لجواز خفاء حاله ووجود جارح فلا وجه للقبول لعدم حصول شرطه قلت اولا ان هذا الشرط على الاصح شرط للغالب بمعنى ان حصول وصف الظن غالبا مشروط بالعدالة

فلا ينافى

فلا ينافى حصوله فى بعض الاخبار مثل ما ذكرنا فيكون هو المرسل كالصحيح لا الصحيح الاصطلاحى الذى يشترط كون رواته عدولا وثانيا انه شرط للقبول بنفسه والقبول فيما نحن فيه ليس من جهة نفسه بل من جهة حصول التثبت والاعتضادات الخارجة الموجبة لحصول الوثوق وعند عدم معارضة الاقوى فان انحصار الحجية فى الصحيح ممنوع لعموم الدليل العقلى المذكور فى موضعه مفصلا وستطلع ما يزيده بيانا حجة النافين مطلقا وجوه الاول ان عدالة الاصل مجهولة لجهل العين فلم يتحقق شرط القبول لعدم دلالة رواية العدل عليه وان كان مثل ابن ابى عمير فان عدالة الواسطة ان ثبتت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع من الخارج على انه لا يروى الا عن ثقة فهو فى معنى الاسناد ولا نزاع فيه والجواب عنه يظهر مما مر الثانى انه لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى والجواب اولا ان توقف حصول الظن غالبا على العدالة يقتضى البحث وثانيا ان جميع الرواة ليسوا ممن لا يروى الا عن ثقة او نحوه ليحصل الاستغناء واما من كان كذلك فالبحث فى روايته لتحصيل القوة والخروج عن الخلاف وظهور حاله عند التعارض ونحو مضافا الى انه قد يشتبه على الراوى حال المروى عنه فيعينه ليبحث الغير عنه الثالث انه لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل فى عصرنا بقول الانسان قال رسول الله ص كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع ورد بمنع الامتناع اذا كان المرسل عدلا لم يكذبه الحفاظ الرابع ان الخبر اما متواتر او آحاد ولو قال الراوى اخبرنى من لا احصيهم عددا لم يقبل قوله فى التواتر ففى الآحاد اولى ورد بان التواتر لا يقبل بقول الواحد اقول مع حصول الظن الموثوق به لصدور الخبر عن المعصوم ع نمنع عدم القبول لما مر وحجة القول الثانى ايضا امور الاول اجماع الصحابة والتابعين على قبول المراسيل من العدل لقبول الصحابة اخبار عبد الله بن عباس مع كثرة روايته وقد نقل انه لم يسمع عن رسول الله ص سوى اربعة احاديث لصغر سنه مضافا الى اعترافه بوجود الواسطة بعد التنبيه وكذا ابن عمر واما التابعون فعادتهم الارسال كما يشهد عليه قولهم ما اروى عن فلان فقد حدثنى جماعة عنه مثلا والجواب ان الاجماع الكاشف عن قول المعصوم ع على لزوم القبول غير حاصل وغيره كالمنقول غير نافع سيما مع وجود الخلافات العظيمة من الفحول الثانى ان العدل فى لزوم التثبت فى خبر عدم

العمل به فسق رواته وهي منتفية في المفروض ظاهراً لعدم العلم واصالة بقاء العدم فلو كان التثبت
لازماً لزم تحقق الحكم بدون العلة وهو باطل فاذا انتفى التثبت وجب القبول ورد بان انتفاء علة
التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها وهي العدالة فمع عدم العلم بها لم يكن انتفاء
التثبت معلوماً للمنع ظهور عدم العلة مع ان اصالة بقائها على العدم معارض باصالة عدم
امتثال ما توجه اليه من الاوامر والنواهي الثالث ان المراسيل لو لم يقبل لزم ان يكون ما يجوز
فيه الارسال وهو قول الراوي عن فلان غير مقبول حتى يصرح بنفي الواسطة والتالي باطل والا
يلزم عدم اعتبار الاحاديث المعنعنة وهو باطل بالاتفاق واجيب بكفاية الظن بالسماع
من غير واسطة عند العلم بالمصاحبة مضافاً الى كفاية الاجماع على القبول في غير المراسيل
كما اعترف به الخصم الرابع ان عدالة الاصل والواسطة ظاهرة لان الفرع عدل كما هو المفروض
فلو كان الاصل غير عدل لزم رواية العدل عن غيره وهو منافٍ لعدالته لكونه غشاً وتدليساً
فرواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له فلزم القبول لتحقق شرطه وهو العدالة
ورد اولاً بانه يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ابهمه وثانياً بمنع انحصار رواية العدل
عن العدل لان الشخص قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه فلا يكون روايته
عنه تعديلاً له كما عليه جمع لمنع التدليس بل على السامع الفحص عن حال المروي عنه ان اراد
العمل بمقتضى روايته ولئلا يكون مقصراً الخامس ان العدل الثقة اذا قال قال رسول الله
كذا ظهر الجزم به فالظاهر من حاله انه لا يخبر من غيره ولو كان ظاناً والا يلزم الكذب والتدليس
المنافيين للعدالة فيستصحب الاسناد وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة ان
غايته حصول الجزم له وهو اعم من ان يكون بسبب العدالة الواسطة وغيرها من القرائن
بل هو الظن واعم من كونه مطابقاً للواقع وعدمه فان احتمال الخطاء عن العادل مما لا يمكن
نفيه نعم ان حصل الظن الموثوق به كما مر فالقبول لازم والا فلا سيما في نحو المواعظ والمندوبات
مضافاً الى امكان ان يقال ان دعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية
البعد صرح به بعض اجلة من عاصرناه وبالجملة اذا كان الفرع والا على قطعه بصدور

الرواية

الرواية عن الرسول ص مثلاً كان ذلك كافياً من غير اشتراط عدالة الواسطة كما في الاجماعات المحكية
مع حصول الظن المذكور فالمرسل الذي يكون صورته قال رسول الله ص مع العلم بكون الاسناد
مستنداً الى العلم ولو بمعونة مقام بيان الاحكام ونحوه من غير احتمال كونه عن ظن ولو بسبب العادة
والاستقراء مع حصول الظن المذكور اليه حجة وتوهم كون ذلك خرقاً للاجماع المركب فاسد
لعدم حصول الكشف على نفي هذا التفصيل وكذا توهم حصول الظن بعدم الحجية من جهة مصير الاكثر
الى العدم لمنع حجية هذا الظن لو سلم حصوله ويظهر مما ذكرنا حجة القول الثالث والرابع وما
فيهما سيما دعوى الشيخ بان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحدهما
يطعن على الآخر وما اجاز الآخر فلا فرق بينهما على حالة فانه ان اراد الاجماع فهم والا فغير
نافع اعلم انه قد يحكى عن بعض القول بحجية المرسل اذا كان من ائمة النقل الحديثة وغيرهم تمسكاً
بارسال الائمة من التابعين كان مشهوراً مقبولاً فيما بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعاً نظرياً
ولهذا لم يكفر المخالف وبانه لو لم يكن المروي عنه عدلاً عنده لكان الجزم بالاسناد بروايته
الموهم للسماع من عدل تدليساً في الحديث وهو بعيد عن ائمة النقل بل الظاهر انهم لا يجزمون الا
عمن لو سئلوا لعدلوه بخلاف الارسال في زماننا فان اهل هذا الزمان يرسلون عمن يرسلون
لو سئلوا عنه لم يعدلوا ولا يخفى ما فيه بعد ملاحظة ما تقدم وينبغي التنبيه على امور الاول ان
الحديث الذي يرسله واحد ويسنده آخر او يرسله تارة ويسنده اخرى مقبول لان اسناد
الثقة يقتضي القبول ان لم يوجد مانع ولا يمنع الارسال لجواز السماع على الوجهين قال [illegible]
اذا ارسل الحديث واسنده غيره قبل اجماعاً وكذا اذا ارسل مرة واسنده هو ايضاً اخرى وفي
منية اللبيب دعوى الوفاق لوجود المقتضي وهو اسناد العدل وفقد المانع لعدم كون الارسال
صالحاً للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلاً ومتصلاً او نسي شيخ نفسه وان كان يعلم في الجملة
عدالته وعن المنهاج نقل الخلاف في الثاني من جهة دلالة الاهمال على الضعف الثاني ان
الحديث اذا الحق بالنبي ص من رواه ووقفه غيره على الصحابي فهو متصل كما في البداية لجواز ان يكون
الصحابي رواه عن الرسول ص مرة وذكر عن نفسه على سبيل الفتوى فرواه كل منهما بحسب سماعه

اجازا احدهما

او سمع احدهما بروايته عن النبي صلعم لنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وكذا ان اوصله بالنبي تارة
واوقفه هو اخرى او الصحابي اخرى لجواز اسماع على الوجهين او نسيان الاتصال عند الوقف والحوالة
على الظهور وبالجملة الوقف غير قادح في الوصل سواء كان الوصل بعد الوقف او قبله فان قليلا ما يمكن
بعد النسيان والتذكر ام لا قال في بيته اقالوا ارسله ولو اوقفه مدة طويلة ثم اسنده او وصله
بعد ذلك فانه يبعد ان ينسى تلك المدة الطويلة الا ان يكون كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه الثالث
من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا فتمى قبول لمسنده قولان الاول القبول وهو للنهاية تمسكا
باختصاص رسالة المرسل دون المسند فوجب قبول مسنده الثاني عدم القبول وهو المحكي
عن بعض تمسكا بان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعفه فتركه والحال هذه خيانة
ولا يخفى ما فيه فالرجحان مع الاول وحكي عن بعض المحدثين القول بعدم القبول الا اذا قال سمعت
فلانا فيفرقون بين المشافهة وغيرها وعن ظاهر المحصول التوقف في القبول الرابع قال
في بيته اذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم فذكره باسم لا يعرف فان فعل ذلك لان من يروي عنه
لا يقبل حديثه كان غشا في الرواية وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لا يجرح فيه عند من يكتفي
بظاهر الاسلام في العدالة ومن يشترط الفحص عن العدالة بعد اسلامه لم يقبله لعدم التمكن
من الفحص لعدم ذكر اسمه فاشبه المرسل اما من يقبل المرسل فانه ينبغي له قبوله لان عدالة الراوي
يقتضي انه لولا ثقته عنده لم يترك اسمه مصباح في حجية مراسيل ابن ابي عمير وعدمها اعلم
ان العلماء اختلفوا في هذه المسئلة على قولين الاول عدم جواز العمل بها وهو المحكي عن صريح
جماعة من الاصحاب كالعلامة في موضع من المنتهى والمحقق في المعتبر والشهيد الثاني في شرح الدراية
وولده وتلميذه والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والمحققين الخوانساريين في المشارق وغيره
تمسكا باستلزام جهالة الواسطة الشك في حصول الشرائط الحجية والشك في الشرط يوجب
الشك في المشروط فوجب التوقف وهو عدم جواز العمل الثاني جوازه وكون مراسيله كالمسانيد
وهو المحكي عن النجاشي والشيخ في العدة والشهيد والمقدس الاردبيلي دعوى اتفاق الاصحاب وعن
الذخيرة دعوى اشتهار العمل بها بين الاصحاب واختاره بعض المعاصرين تمسكا بتصريح الشيخ

في العدة ومشرقيته والشهيد في الذكرى والسيد عميد الدين في منية اللبيب في شرح التهذيب وفخر الاسلام في شرح
المبادي بانه لا يرسل الا عن ثقة بل عن العدة جعل السبب في اسناد الاصحاب الى مراسيله علمهم
بذلك وحيث كان الاسناد على عدم الارسال الا عن ثقة لا على عدم الرواية الا عن ثقة كما عن
الشيخ في العدة لا يرد ان في رجاله من طعن الاصحاب فيه كما لا يخفى فان المعتبر عدم ارساله عن المطعون
لا عدم روايته عنه والمناقشة بان ذلك تزكية لمجهول العين ولا عبرة بها لاحتمال وجود جارح
لم يعثروا عليه ولم يمكن دفعه بالاصل بعد ملاحظة وجود الجارح في كثير من الرواة فانه يكون
ح كالعام الذي لا يجوز العمل به قبل الفحص عن مخصصه وبان ذلك ان كان مستندا الى قول ابن ابي
عمير كان ذلك الانتكال ايضا واردا مضافا الى عدم الاطلاع على مذهبه في الجرح والتعديل المختلف
في اسبابهما وان كان مستندا الى الاستقراء المفيد للقطع فهو في الحقيقة عمل بالمسند لا بالمرسل
مع ان حصوله في غاية البعد وان كان مستندا الى حسن الظن بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير
كاف في الاعتماد مع انه غير مختص بابن ابي عمير مدفوعة اما الاولى فلحصول الظن من تنصيصهم على ذلك
فيجب العمل بناء على دفع احتمال الجارح بالاصل من جهة اقتضاء عدم امكان العلم عدم وجوب
الفحص وكون تحقق الجرح في حق كثير من الرواة غير مانع عن التمسك بالاصل في صورة التنصيص كيف
وقد يقبل قول العدل اخبرني بعض اصحابنا كما عن المحقق فعنهما بطريق اولى مضافا الى ان تلك
المناقشة تقتضي انسداد باب استفادة الجرح والتعديل من اصحابنا المتقدمين لتطرقها في
حقهم ايضا واما الثانية فلان الظن من الاصحاب على ما صرح به الشهيد الثاني والمقدس الاردبيلي على
ما حكي عنهما ان وجه تنصيصهم هو الاحتمال الثاني وكونه بعيدا وكونه عملا بالمسند في الحقيقة
غير قادح لان الكلام فيما ظاهره الارسال على ان كل مرسل مسند في الواقع وانما الكلام في حال
الواسطة مع انه عمل بالمرسل عندنا وان كان مسندا عندهم مع عدم قدح الاحتمال الاول ايضا
والحاصل انه حصل الظن من اخبار الثقات من غير معارض فيجب اتباعه اما لان الاصل حجية
كل ظن او المفهوم اية النبأ ولكن لا يخفى امكان اضمحلال الظن في المقام بعد ملاحظة الاحتمال
المذكور مضافا الى الغيرة للمعن وجوه التأمل فيما ذكر نعم يمكن ان يقال ان التنصيص المذكور وكونه

ابن ابي عمير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه كما عن الكشي مما يقتضي الظن بصدق الحكم وان لم يحصل
الظن بعدالة الواسطة والمناط هو الاول كما لا يخفى فيعمل به لما دل على عموم حجية الظن في الاحكام
الا ما خرج بالدليل ولكن لا بد من ملاحظة حصول الظن المعتبر من مجرد مرسله وعدم ترك الاحتياط

مصباح في حجية الاخبار الضعيفة في السنن والكراهة للتسامح وعدمها اعلم ان العلماء
اختلفوا في هذه المسئلة على قولين الاول انه اذا وردت رواية ضعيفة غير جامعة للشرائط التي
ذكروها في حجية خبر الواحد ولا صالحة لاثبات وجوب ولا حرمة وكانت دالة على استحباب فعل
او كراهته ولم يكن هناك احتمال حرمته ولا وجوبه وكان الامر دائرا بين الامرين والاباحة لا يجوز
الحكم بها بمجرد تلك الرواية على احدهما بل يشترط في اثباته ما يشترط في اثبات الواجبات والمحرمات
وهو مختار صاحب المدارك وفاقا لما حكي عن الموضعين من المنتهى الثاني انه يجوز الحكم بالاستحباب
او الكراهة بمجرد الرواية المفروضة ما لم يعلم بكذبها وكونها موضوعة فيجوز التسامح في ادلة
السنن والكراهة وهو مختار الاستاد قدس سره وفاقا للمشهور والفاضل البهائي في الوجيزة
والمحكي عن الشهيد في الذكرى والدراية وابن فهد في عدة الداعي والمحقق الخوانساري
في المشارق والفاضل الخراساني في الذخيرة وشيخ المشايخ حجة القول الاول الاصل والعمومات
المانعة عن العمل بغير العلم وما دل على اعتبار الشرائط المذكورة في خبر الواحد على وجه الاطلاق
او العموم وان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على الدليل الشرعي كساير الاحكام الشرعية وحجة الثاني
ان المستند في الحقيقة ليس ذلك الدليل الضعيف بل رواه ثقة الاسلام في اصول الكافي في باب
من بلغه ثواب من الله على عمل بطريق حسن كالصحيح بابراهيم بن هاشم بل الصحيح عن هشام بن
سالم عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن
على ما بلغه ويؤيده الخبر الاخر مثله المجبور قصوره بالشهرة فانه يدل على جواز العمل بما روي له
ثواب ولو بالالتزام من جهة الامر به امرا وجوبيا او استحبابيا سواء ثبت شرعيته ام لا بل ظاهر
الحديث كونه مشكوكا فيه من جهة الصدور وان كان فعله راجحا من جهة وعد الثواب ليكون
راجح العمل غير ممنوع الترك وان كان اللفظ دالا على وجوبه لعدم ثبوت الضيق والمنع من الترك

على الصحيح

من جهة

من جهة الضعف المفروض فيحكم بالعدم من جهة عدم الدليل فيحكم بالاستحباب الفقاهتي والاجتهادي
الذي هو من اسباب مسائل الفروع لا الاصول حتى يبنى بعدم حجية الظن وتوهم كون الحديث معارضا
بتعارض العموم من وجه مع اية النبأ الدالة على لزوم التبين على وجه الاطلاق والرجحان
معها للقوة السند لا وجه له لان الحكم في الاية مضافا الى عدم شمول النقوش معلل بما يفيد ان
عدم القبول انما هو فيما يوجب اضرار الغير جهالة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ان ملاحظة
كون خبر الفاسق من مصاديق الروايتين ايضا نوع تثبت فيدخل ما نحن فيه في منطوق الاية
الدال على جواز القبول بعد التثبت وايضا يمكن جعل التعارض من باب تعارض العموم المطلق
لكون المستفاد من الاية عدم قبول خبر الفاسق من جهة احتمال كذبه كما يشير اليه التعليل وكون
مدلول الحديث ان احتمال الكذب في المستحبات غير مضر وايضا لو كان قبول نقل الثواب ايضا
مشروطا بعدالة الناقل كغيره من الاحكام الشرعية لم يكن للخبرين فائدة ويكفي في ذلك
فهم العلماء الفحول ما ذكرنا بل الظاهر عدم منكر له فعدم خلاف فهم يشجع النفس على ما ذكر
على ما ذكر مع ان القوة العاقلة حاكمة بحسن ارتكاب ما يحتمل ان يكون مطلوبا للسيد
هو معلوم به بالعرف والوجدان بل من ارتكب مباحا بملاحظة ان سيده احبه عليه يحصل
له القرب اليه ويتحقق محبته بالنسبة اليه وايضا بعد سماع ما ذكر يحصل ريبة النقص
للنفس ولو من جهة عدم حصول الكمال الذي استعدت النفس له فيتوجه ادلة الاحتياط
بل العقل ايضا يحكم بحسن دفع الضرر المحتمل باي احتمال كان ان لم يعارضه معارض كما في محل
البحث ومن هذا ونحوه مما سيأتي نحكم بان المعتمد جواز التسامح في المستحبات بل المكروهات
ولو بقول فقيه واحد ما لم يكن هناك احتمال الحرمة والوجوب بل لا يخفى على المتتبع انهم قلما
يخلو باب من ابواب الفقه عن ذلك بل الخبر القائم موافق في ذلك بحسب العمل الا ان يحمل كلامه
في المنع على منع التسامح في الدلالة وفي التجويز على جوازه في السند لكنه خلاف ما عليه الفقهاء وكما هو الظاهر
وحجة القول الثاني وجوه منها دعوى الاجماع عليه في عدة الداعي كما حكي والشهرة عليه
في جملة من الكتب كالمشارق والرعاية والاربعين كما حكي ومنها ان الاتيان بالفعل الذي

الرواية المفروضة على استحبابه وترك الفعل الذي دلّت الرواية المفروضة على كراهته كراحتياط
فيكون مستحبًّا وراجحًا اما الاول فلانه اخذ بالاوثق بناء على ان المانع لم يحكم بالحرمة بل غايته نفي الحكم
بالاستحباب باعتبار عدم الدليل فحيث كان الاستحباب محتملًا وكان الامر دائرًا بينه وبين الاباحة
كان الاتيان به مامونا من الضرر للعلم بعدم الوجوب والحرمة كما هو المفروض وتركه محتملًا للتفويت
المنفعة فكان الاتيان به احتياطًا واحتمال التشريع لا وجه له لانه ادخال ما علم انه ليس من الدين
فيه عمدًا او ما لم يعلم انه من الدين فيه باعتقاد انه منه وهذا ليس كذلك لانه فعل ما لم يعلم انه من الدين
وهذا ليس تشريعًا والا لزم انهدام اساس الاحتياط الذي هو مسلك النجاة ومطلوب بلا ريب
ولذا كان في وجوبه خلاف بين الاصحاب واما الثاني فلاطلاق الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط
كقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله ع اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقوله
ع خذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وغير ذلك مما انجبر قصور سنده بالشهرة العظيمة
بل لا يبعد دعوى الاجماع على الرجحان في الجملة لشذوذ المخالف وذا كالعدم واما حمل ذلك
على الندب دون الوجوب كما هو ظاهر ذلك فلعدم وجوبه على الوجه الكلي كما لا يخفى والتقييد
بالواجب ولو كان راجحًا بالنسبة الى المجاز نوعًا الا انه مرجوح فيما نحن فيه للزوم خروج
الاكثر بالتقييد هو على تقدير جوازه مرجوح هنا مضافًا الى ما يشهد به العقول من ان من اقدم
على الفعل المفروض كان ممدوحا مستحسنا عقلا وفيه ومنها الحسن كالصحيح بل الصحيح على الصحيح
الذي تقدم ذكره ومثله صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص
شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله وفي معناها اخبار اخر
عن صفوان عن ابي عبد الله ع ومحمد بن مروان عنه وعن ابي جعفر ع وجابر عن النبي ص و
كون المسئلة اصولية وعدم حجية الاخبار الاحاد فيها مدفوع بان المسئلة تصير اصولية
لو كان المقصود اثبات كون الخبر الضعيف دليلا على استحباب الفعل ككون الخبر الصحيح دليلا
على وجوبه وليس كذلك بل المقصود الحكم بالاستحباب الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف الدال
على استحبابه بحسب الظاهر كالحكم باصالة وجوب الاخذ بظاهر يد المسلم وطهارة الماء

ونحوهما مما لا شك في اعتبار الاخبار الاحاد فيه والايراد بان الاحاديث المذكورة انما تضمنت ترتب
الثواب على العمل لا طلب الشارع له وجوبًا او استحبابًا حتى تدل على جواز الحكم بالاستحباب بورود
الخبر الضعيف ضعيف لان الفعل اذا كان مما علم انه يترتب على ايقاعه الثواب باخبار المعصوم
ولم يترتب على تركه العقاب بحذرا عن لزوم المؤاخذة بدون البيان يتحقق فيه قيد الاستحباب
اعني رجحان احد طرفي الفعل وترتب الثواب عليه وعدم المنع من الترك وعدم ترتب
العقاب عليه فيحكم به ولو نفاه كما اشرنا اليه مضافا الى ان المستفاد عرفا من نحو
الاخبار المذكورة مطلوبية ايقاع الفعل الذي ورد فيه ان فيه ثوابا كما لا يخفى فيحكم
بالاستحباب من هذه الجهة سواء كان الفعل مما روي ان فيه ثوابا على وجه التصريح او على
وجه الالتزام كالامر به واما احتمال ان يكون المقصود بيان ان العمل لاجل الثواب لا يبطل
العبادة وانه لا يشترط فيها الخلوص الحقيقي وعدم طمع الثواب فهو في غاية البعد سيما
مع ملاحظة قوله ع وان لم يكن الحديث كما بلغه لظهوره بل صراحته في عدم اعتبار الصحة
والوثوق مع خلو بعضها من اعتبار الطمع رأسا والاعتراض بان الاخبار المذكورة معارضة
باية النبأ تعارض عموم مطلق فيقدم الاية لتقدم الخاص مدفوع بان التعارض بينهما عموم
من وجه لشمول الاخبار خبر العدل وغيره وان اختصت بما فيه ثواب وشمول الاية ما فيه ثواب
وغيره كالخبر الدال على ان المعاملة الفلانية صحيحة وان اختصت بخبر الفاسق فلا بد من المرجح
الخارجي وهو في جانب الاخبار لاعتضادها بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية والاعتبار
العقلي كما مر اليه الاشارة ولا يقاومها قوة سند الاية كما لا يخفى فان الرجحان الذي هو المناط
مع الاخبار بل لو سلم العموم المطلق يكون الرجحان ايضا معها بسبب ما ذكر وبالجملة فالمعتمد
ان الرواية الضعيفة وان لم تكن كاشفة عن الحكم الواقعي كالصحيحة الا انها سبب لجواز الحكم
بالاستحباب من جهة الاخبار المعتبرة الدالة عليه فالبعض اجلة من علماء العصر وينبغي
التنبيه على امور الاول لا فرق في جواز التسامح بين العبادات والمعاملات والعقود و
الايقاعات والسياسات ولا فرق بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة استحباب فعل

كصلوة او صوم او دعاء او زيارة او ذكر او تعقيب او زيادة او استحباب امر في اثناء عبادة على وجه الجزئية
او الشرطية او على وجه التعبد نعم اذا احتمل منافاته للعبادة فلا يجوز التسامح ح والظاهر ان
ما ذكرنا مما لا خلاف فيه بين القائلين بجواز التسامح الثاني يجوز نقل الروايات الضعيفة
في مقام الوعظ والقصص والاتعاظ بها وقد صرح بذلك في الرعاية وكذا يجوز نقلها في تعزية
سيد الشهداء ع والبكاء لاجلها ما لم يعلم بكذبها وهذا هو الظاهر من السيرة ويدل عليه مضافا
الى ما ذكر عموم قوله تع تعاونوا على البر والتقوى فتم وعموم قوله ع في المرسل المشهور من ابكى
وجبت له الجنة الثالث هل يشترط في الرواية التي يتسامح بها ان تكون من طريقنا او تكون
مذكورة في كتب اصحابنا او لا بل يجوز التسامح بكل رواية لا يعلم بكذبها وان وردت من طرق
العامة او وجدت في ظهر الكتاب او في ورقة ملقاة يظهر من اطلاق العبارات المتقدمة المتضمنة
لدعوى الاجماع على جواز التسامح والاخبار المتقدمة الدالة عليه الثاني وهو المعتمد
لا يقال يدفع ما ذكر ما ذكره بعض الاجلة فانه قال في مقام الزام القائل بالتسامح انه
يوجب الحكم بالاستحباب بمجرد رؤيته عمل في ظهر كتاب او ورقة ملقاة او خبر عامي لصدق
البلوغ على كل من هذه وهو مجازفة ثم قال ونقل بعض مشايخنا عن بعض الاصحاب
انه سلك اخبار المخالفين فجوز الرجوع اليها في المندوبات ورده بان الاخبار المذكورة
وان كان يشملهم الا انه ورد النهي في كثير من الاخبار عن الرجوع اليهم والعمل باخبارهم
فيشكل الرجوع اليها لا سيما اذا كان ما ورد في اخبارهم هيئة مخترعة وصورة مبتدعة
لم يعهد مثلها في الاخبار انتهى لانا نقول الاخبار الناهية عما ذكر لا تصلح لدفع ما ذكرنا
اما اولا فلان الظاهر تعلق النهي فيها بالاعتماد عليها والاستناد اليها كساير الادلة الشرعية
واما ثانيا فلان ما ذكرناه ارجح من وجوه عديدة الرابع هل يشترط في التسامح كون الرواية
مصرحة بترتب الثواب على العمل او يكفي دلالتها على استحباب العمل او كراهته ولو بالالتزام فيه
اشكال ولكن المعتمد الاخير لظهور اتفاق القائلين بجواز التسامح على ذلك ولاطلاق الاجماعات
المتقدمة المعتضدة بقاعدة الاحتياط الخامس لو حصل الظن الغير المعتبر بكون

الرواية

الرواية موضوعة وكذبا فهل يجوز التسامح بها ح او لا فيه اشكال من اطلاق النصوص والفتاوى
ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق الى المذكور الى غير ذلك فمحل البحث وفيه نظر ولعل الاحتمال
الاول اقرب السادس اذا كانت الرواية الضعيفة دالة على الوجوب او الحرمة فهل يجوز
التسامح بها والحكم باستحباب ذلك الفعل او كراهته او لا يظهر من المنار الاول فانه قال
وما نرى يفعله الاصحاب من حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب بها او ظاهرها
او احتمالا امسا وبالندب على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالنسبة الينا الاستحباب بالعرف
لانهم يحملون الامر في الرواية على الاستحباب انتهى وهو جيد السابع اذا قام الادلة الظنية
المعتبرة شرعا على كون الفعل مباحا في الشرع وانه ليس بمستحب ووردت رواية ضعيفة
دالة على استحبابه فهل يحكم باستحبابه بحسب الظاهر او لا فيه اشكال من اطلاق الاخبار المتقدمة
ومن ان ظن المجتهد قائم مقام العلم فكما انه لا يجوز الحكم بالاستحباب في صورة العلم بعدمه
وان دلت الرواية الضعيفة على استحبابه فكذلك في صورة حصول الظن المعتبر شرعا
بعدم الاستحباب ولولا ذلك لما كان الظن المفروض ح حجة ومعتدا به وهو باطل
لعل الاقرب الاحتمال الثاني الثامن اذا وردت رواية ضعيفة دالة على حرمته او كراهته
فهل يجوز التسامح بالرواية الدالة على الاستحباب في الحكم به او لا التحقيق الثاني عند
تساويهما ولو اختلفا ففصل فيه بعض العامة فيما حكي عنه فقال اما اذا دار بين الحرمة
والاستحباب فمجال النظر فيه واسع اذ في العمل دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك مظنة
ترك المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة المحتملة شديدا والاستحباب ضعيفا فترجيح الترك
على الفعل فلا يستحب العمل وان كان خطر الكراهة ضعيفا بان الكراهة على تقدير وقوعها كراهة
ضعيفة دون ترك العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط العمل وفي صورة المساواة يحتاج
الى نظر تام والظن انه مستحب لانه ايضا لان المباحات تصير عبادة بالنية فكيف ما فيه شبهة
الاستحباب انتهى التاسع هل يلحق بالرواية الضعيفة في جواز التسامح جميع الظنون
التي لا تكون حجة شرعية ولا تصلح لاثبات الوجوب والحرمة كالظن الحاصل من القياس

او من فتوى فقيه او نحو ذلك اولا فيه اشكال من الاصل واختصاص الروايات بالرواية ومن اطلاق
العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على جواز التسامح وقاعدة الاحتياط وعندى الاحتمال
الاول فى غاية القوة خصوصًا بالنسبة الى فتوى الفقيه ويظهر من المعالم اختصاص جواز
التسامح بالرواية دون فتوى الفقيه وهل يكفى مجرد الاحتمال العقلى اولا الاقرب الاحتمال
الثانى العاشرة هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح ما يترتب على ما ثبت استحبابه
بالعلم او الظن المعتبر شرعًا اولا يظهر من الذخيرة الثانى فانه قال يمكن ان يقال ان ادلة السنن
مما يتسامح فيها بينهم بناء على ما ورد عن الصادق ع باسانيد مختلفة فيها الحسن والصحيح
وان اختلف الفاظ الحديث وعبارته ان من سمع شيئًا من الثواب وصنعه كان له وان
لم يكن على بلغه لكن لا يخفى ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك لا انه امر
شرعى يترتب عليه الاحكام الوضعية المترتبة على الاحكام الواقعية انتهى وفيه نظر الحادى عشر
هل يتوقف جواز التسامح للعامى على تقليد المجتهد اولا بل يجوز له ذلك عن غير تقليد
صرح والدى العلامة دام ظله العالى بالاول وهو المعتمد الا ان يحصل للعامى العلم
بجواز التسامح اما عقلا او نقلا اقول كل ذلك جيد لكن الانسب بادة امر اخر ليوافق
عدد الائمة الاثنى عشر فاقول الثانى عشر هل يختص التسامح بما اذا كان الرواية
ضعيفة سندًا فقط او دلالة التزام لا بل يعم القاصر سندًا ودلالة جمعًا وتفريقًا الظاهر الاول
اعلم صدق بلوغ شيء من الثواب مع قصور الدلالة مصباح فى حجية فقه الرضا ع
وعدمها اعلم انه حكى عن المقدس التقى المجلسى انه قال ان السيد الثقة الفاضل المعظم
القاضى امير حسين طاب ثراه كان مجاورًا فى مكة المعظمة سنين و بعد ذلك جاء الى
اصفهان وذكر لى انى جئت بهدية نفيسة اليك وهو الكتاب الذى كان عند القميين
وجاؤا به الى عند ما كنت مجاورًا فى المكة وكان على ظهره انه يسمى بالفقه الرضوى وكان
بعد الحمد والثناء اما بعد فيقول على بن موسى الرضا ع وكان فى مواضع منه خطه
صلوات الله عليه وذكر القاضى ان من عنده هذا الكتاب ذكر انه وصل من ابائنا ان

هذا

هذا من تصنيف الامام وكانت نسخة قديمة مصححة وفى ذلك اشعار بتواتره ... وادا اقل
من الاضافة وبذلك يخرج عن حد الوجادة ويدخل فى حد الحسان من المسانيد برواية من سلف منا حرهم
القاضى من الشيعة القميين وان جهل حالهم وقال ابنه العلامة اسكنه الله دار المقامة
فى البحار ان كتاب فقه الرضا ع اخبرنى به السيد الفاضل المحدث امير حسين طاب ثراه بعد ما ورد
اصفهان قال قد اتفق فى بعض سنى مجاورتى بيت الله الحرام انه اتانى جماعة من اهل قم حاجين
وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد السيد يقول عليه خطه وكان
عليه اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء فاخذت الكتاب وكتبته وصححته فاخذ والدى هذا الكتاب
من السيد واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر بن بابويه فى كتاب
من لا يحضره الفقيه وما يذكره والده فى رسالته اليه من غير سنده وكثير من الاحكام التى ذكرها اصحابنا ولا يعلم
مستندها مذكور فيه وحكى عن المقدس التقى انه قال انى السيد حصل لى العلم بتلك القراين
انه تاليف الامام ع وقال بحر العلوم تحقيق حال كتاب الفقه المنسوب الى سيدنا ومولانا ابى الحسن
على بن موسى الرضا ع مهم جدًا والحاجة اليه ماسة كثيرًا لما فى العائدة منها والامر فيه ملتبس فان قدماء الاصحاب
لم ينصوا عليه وانما اشتهرت فى هذه الاعصار المتأخرة والسبب الاقوى فى اشتهاره وانتشاره
هو خالنا الامام العلامة المجلسى ره وقبله والده المحدث المروج فانه اول من روج هذا الكتاب
وبعدهما الفاضل الفقيه النبيه محمد بن الحسن الاصفهانى المعروف بالفاضل الهندى فقد
سلكه فى كتابه كشف اللثام شرح قواعد الاحكام فى جملة الاخبار وعدها رواية عن الرضا ع
وعلى ذلك جرى جماعة من مشايخنا الاعلام ومنهم من سكن اليه واعتمد عليه وانكر جماعة وتوقف
فيه اخرون ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملى شيئًا فى الوسائل وعده من الكتب المجهولة
المؤلف فى امل الامل وربما زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه على بن الحسين بن بابويه القمى
والد الصدوق ولا ريب فى فساد هذا الوهم فان المغايرة بينه وبين رسالة على بن بابويه
ظاهرة لا مرية فيها وان وافقها فى كثير من العبارات وكتاب الشرايع المنسوب اليه بعينها
الرسالة الى ولده كما نص عليه النجاشى وان اوهم كلام الشيخ فى الفهرست كونه غيرها على ان

هذا الكتاب قد انتسب في اوله فقال يقول عبد الله علي بن موسى الرضا ع وقال في باب الاغسال الليلة تسعة عشر
من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت وتكفينه قال
وقد روى ابي عن ابي عبد الله ع ان المؤمن آه وفي كتاب الزكوة اروى عن ابي العالم وفي باب الربا والغيبة
وروى حديث اللؤلؤة ثم قال وقد امرني ابي ففعلت هذا وقال في موضع اخر ومما نداوم نحن معاشر
اهل البيت وبالجملة فالكتاب مشحون بما يبطل كونه لعلي بن الحسين بن بابويه او غيره من الفقهاء
فهو اما للامام ع او شيء موضوع عليه ع واحتمال الوضع فيه بعيد بما يلوح على هذا الكتاب
من حقيقة الحق والصدق ولان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاملاء وهو مطابق لمذهب
الامامية وما صح عن الائمة ع ولا داعي للوضع في مثل ذلك فان غرض الواضعين تزييف الحق
وترويج الباطل والغالب وقوعه من الغلاة والمفوضة والكتاب بخلاف ما يوهم ذلك الى ان مدح السيد
امير حسين بانه كان قاضيا ومفتيا في اصفهان في الدولة الصفوية وانه احد الفقهاء المحققين
والفضلاء المدققين له تصانيف جليلة واجازة من جم غفير من العلماء ومنهم خاله المحقق الشيخ
عبد العال بن المحقق الشيخ علي والسيد العماد الامير محمد باقر الداماد والشيخ بهاء الدين الى ان
قال ونحن نروي عن هذا السيد الامجد السند الاوحد ما صح له روايته واتضحت لديه
درايته بطرقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة المجلسي الى ان قال وقد اتفق لي في سنتي مجاورتي
في مشهد المقدس الرضوي على مشرفه سلام الله العلي اني وجدت نسخة من هذا الكتاب
من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية ان الامام ع علي بن موسى الرضا ع صنف هذا الكتاب
لمحمد بن مسكين واصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بالخط الكوفي
فنقله المولى المحدث الاميرزا محمد وكان صاحب الرجال الى الخط المعروف ومحمد بن مسكين
في رجال الحديث رجل واحد وهو محمد بن مسكين بن عمار النخعي الجمال ثقة له كتاب روى ابوه
عن ابي عبد الله ع قال النجاشي في كتابه وفيه وفي الفهرست ان الطريق اليه ابراهيم بن سليمان وهو اعظم
ابراهيم بن سليمان بن عبد الله حيان ذو الطبقة تلائم كونه من اصحاب الرضا ع الى ان قال ومن
الشواهد على ذلك المطابقة فتوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك وشدة تمسكهما به

حتى

حتى انهما قدماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة وغيرها واتفقا باختيار
ما في هذا الكتاب وخالفا الاجلة ممن تقدمهما من الاصحاب وعبر في الغالب بنفس عباراته وجعله
الصدوق في الفقيه وهو كتاب بحذف سنده وابتدا بسنده الى الرواية ويلوح من الشيخ المفيد الاخذ به
والعمل بما فيه من مواضع من المقنعة ومعلوم ان هؤلاء الاعاظم الذين هم اساطين الشيعة
واركان الشريعة لا يستندون الى غير مستند ولا يعتمدون على غير معتمد وقد نشرت فتاويهم
الى من تأخر عنهم بحسن ظنهم بهم وشدة اعتمادهم عليهم وعلمهم بانهم ارباب النصوص وان فتويهم
عين النص الثابت عن الحجة ع وقد ذكر الشهيد في الذكرى ان الاصحاب كانوا يعملون بشرايع علي بن بابويه
ومرجع كتاب الشرايع وماخذه هو هذا الكتاب كما هو معلوم لمن تتبعهما وتفحص ما فيهما وعرض
احدهما على الاخر ومن هذا يظهر عذر الصدوق في عده رسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع
وعليها المعول فان الرسالة ماخوذة من الفقه الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق
يقلد اباه فيما افتاه حاشاه من ذلك ثم حاشاه وكذلك اعتماد الاصحاب على كتاب علي بن
بابويه فانه ليس تقليدا لاهل الاجتهاد لوجود السبب المؤدي اليه وهو العلم بكون ما تضمنه
هو عين كلام الحجة اقول يظهر من ذلك اعتماد بحر العلوم بالرضوي بمجرده وهو في غاية القوة
بل هو المعتمد لاني وجدت بخط العلامة المجلسي انه اخبر عن السيد المذكور انه ادعى العلم بكونه
من مولانا الرضا ع فيكون من قبيل الحسن كالصحيح لكون العلامة المجلسي ثقة وكذا ابوه وكون السيد
ممدوحا بمدح تال للوثاقة لكونه مفتيا مرجعا للمسلمين في عصره ومصره وله اجازة جمع من العلماء كلهم
مرة فيكون من الروايات الحسنة التي تكون بطريق الوجادة لا السماع والرواية وتوهم انه لو كان من الامام
لتواتر ونقل بطريق صحيح لقضاء العادة من جهة توفر الدواعي واللازم باطل لا وجه له لوقوع
الاختلاف فيما هو اشد اهتماما به كالمعجزات النبوية وبعض الكلمات القرانية والاخبار الواردة
عن سائر المعصومين ع الى غير ذلك مع ان كثرة التقية والخوف عن الطوائف الشقية مما يمنع
عن الظهور فضلا عن التواتر مضافا الى امكان كون المدون غيره ع كنهج البلاغة وتوهم ان
عدم كمال فصاحته يقتضي عدم كونه منه ع ايضا لا وجه له اذ لا يجب عليهم ع الا ا[illegible]

سهم الماسيتما في بيان الاحكام خصوصا اذا كان بالنسبة الى العوام ولكن الاستاد قدس سره على ما يحكى عنه توبا رواية ابنه داود فلذا حيث قال الحق في الاعتماد عليه بمجرده اشكال لعدم ثبوت كونه من مولانا الرضا ع بطريق صحيح ولكن لا بأس بان يعد هذا وامثاله من الروايات القوية التي يجبر قصورها بنحو الشهرة وهذا وان كان محل مناقشة لحصول الظن الذي هو المناط بملاحظة ما تقدم اليه الاشارة لكن الاحوط عدم الاكتفاء به بمجرده فتحصيل ما ينضم اليه ويوجب حصول الاطمينان الكامل خروجا عن خلاف من قال بعدم حجيته بملاحظة وجود الحكاية عن بعض الرواة فيه ونحوه وان كان ذلك مخدوشا لانه بعد تسليمه غير قادح لوقوع الحكاية عن الامام السابق من الامام اللاحق كثيرا من جهة المصلحة فلعله من هذا القبيل ويعضد ما ذكرنا اعتماد بعض الفحول وعدم القدح من هذه الجهة **مصباح** في حجية ما صح ثبوته في الشرع السابق من غير ثبوت نسخه وعدمها ان الشيخ المشايخ في العوائد الجديدة منه الحكم الشرعي الثابت في الشرع السابق على صحة شرعنا يكون الاصل بقاؤه الى زماننا الآن ينسخ لا فلان الرسول ص غير ناسخ جميع الاحكام بل معلوم من الاخبار والاجماع بقاء كثير منها بل ربما صرح ص ان هذه ملة ابراهيم ع وهذا شرع آدم ع مثلا على ان نسخ الجميع لم يثبت هذا القدر يكفي ومن هذا يستدل الفقهاء بكثير مما ورد في الشرع السابق مع انه ربما يظهر حسنه لان ايضا لانه تعالى يذكر في مقام مدحهم على وجه يظهر ان حسنه ذاتي وانه كذلك في جميع الشرايع وكذا الحال في القبح والذم انتهى وقال في زبدة والاقوى انه ان فهم انه تعالى او نبيه ص نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا بحيث يدل على حسنه بلهم فنعم والا فلا اقول لما كان التحقيق ان حسن الاشياء ذاتي كان مختار شيخ المشايخ جيدا مبنيا على القول بان نبينا كان متعبدا بشرع من قبلنا كما هو مختار بعض تلامذته فانه قال في شرح المختصر قد اختلف في ان الرسول ص قبل البعثة هل كان متعبدا بشرع ام لا والمختار انه كان متعبدا فقيل بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى ع وقيل عيسى ع وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع منه ومنهم من توقف لنا ما ورد في الاحاديث انه كان يتعبد ويعتزل للعبادة ويصلي ويطوف وكل واحد منها لو كان اخبار آحاد الا ان المجموع متظافرة على اثبات القدر المشترك وتلك الاعمال

شرعية

شرعية نعلم بالضرورة ممن يمارسها انه كان يقصد الطاعة وهو موافقة امر الشارع فلا يتصور من غير تعبد فان العقل بمجرده لا يحسنه وقد استدل بان شرع من قبلنا عام لجميع المكلفين والجواب منع العموم ثم ذكر تمسك المخالف بانه لو كان متعبدا لقضت العادة بوقوع المخالطة لاهل ذلك الشرع لاخذه منهم ولو وقع نقل فاجاب بمنع قضاء العادة وانه متعبد بما علم انه شرع بالتواتر فلا حاجة الى المخالطة قال واما حديث الافتخار فلا يثبت ثم ذكر الاختلاف في انه ص بعد البعثة هل كان متعبدا بشرع من قبله فيما لم ينسخ ام لا فاختار انه كان متعبدا به للاصل وقوله تعالى ولقد كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الاية وغير ذلك وقال بعض اجلة من عاصرناه في زبدة الحق ان نبينا ص قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وتمسك بافضلية نبينا ص من كلهم بالضرورة وكون التعبد بشرايعهم مستلزما لتقديم المفضول الذي هو قبيح وان هذا لو كان بالوحي يلزم الرسالة اذ الموافقة لا تقتضي المتابعة ص لو كان بالتعلم من علمائهم لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخر به لنقل وانه لم يعاشر اهل الكتاب فلم ياخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي بنقله ولا من كتبهم لانه كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روى الخاصة والعامة انه قال كنت نبيا ص وآدم بين الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا ص الى اربعين سنة يأبى افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فلا صح لاستلزامه كمال النقص وكونه اسوء حالا من آحاد الناس مع ما ورد من انه كان يفعل العبادات كالحج وكذا بعد البعثة والموافقة غير المتابعة وقوله تعالى ان اتبع ملة ابراهيم ونحوه محمول على اصول العقايد والا لم يجز النسخ واختلاف الاديان وهذا في غاية القوة والوجه واضح **مصباح** في حجية الرؤيا وعدمها اعلم ان العلماء اختلفوا في حجية الرؤيا وعدمها على اقوال الاول الحجية مطلقا الثاني العدم كذلك الثالث الحجية فيما اذا لم يعارض دليلا شرعيا حجة القول الاول مطلقا جملة من الاخبار منها ما رواه الكليني في روضة الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة ومنها الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه

هل مبشرات يعني بها الرؤيا ومنها ما روي انه راى احد رسول الله ص في المنام في زمان مولينا الرضا ع
فقال ع هو رسول الله ص من راه فقد راه ومنها ما دل على ان الشيطان لا يتمثل بصورة النبي ص والائمة ع
وشيعتهم الى غير ذلك فتدبر ووجه القول الثاني ما روي في الحسن كالصحيح عن القادر ع ان دين الله
اعز من ان يرى في النوم تدل على قولهم ان ابي بن كعب راه في النوم اذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المحل ووجه القول الثالث ان الدليل الشرعي اقوى من الرؤيا فلا يعتبر الرؤيا مع معارضته واما
عند السلامة عن المعارضة فلكون المقتضي موجودا والمانع مفقود فتدبر وقال في تبين الاعتماد
مشكل سيما اذا خالف الاحكام الشرعية الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد مطلقا فيما لم يخالف
شيئا ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوصا لمن كان غالب رؤياه صادقة اقول لما تبينا
ان حجية الاخبار وغيرها من غير القطعيات من باب افادة وصف الظن المطلق لا من باب الاسم
والظن المخصوص يلزم القول بحجية الرؤيا عند افادة الظن ولو عارضه الدليل الشرعي لا ترجح
لا يفيد الظن لامتناع كون كل من النقيضين راجحا ومظنونا والظن النوعي غير نافع كما لا يخفى
والاخبار المذكورة مؤيدة وان لم تكن صالحة للاحتجاج بها على وجه الاستقلال من جهة
ان المتيقن عدم تمثل الشيطان بصورتهم الحقيقية لا بما يزعم انها صورتهم مع انه قد يظهر
في اليقظة ان ما راى كان عالما صالحا او مثله راى بصورتهم ع اظهارا لجلالته كما في حكاية رؤيا
المفيد حيث راى في المنام فاطمة ع مع الحسنين ع اتته فقالت له يا شيخ علمهما الفقه فجاءت
في يومه والدة السيدين المرتضى والرضي ره بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وما ورد ان الرؤيا
في اول الليل وبعد الثلثين منه صادقة اذا كان النائم عاقلا طاهرا ذاكرا لله حقيقة ذكره
مع ضعفه لا يدل على حجيته في الاحكام كما في رؤيا علم الهدى حيث حسنه المعصوم ع بعد
ترك الامتثال ولكن لا يخفى ان حصول الظن الذي يطمئن به النفس مشكل وكيف كان فالاحتياط في الوجود
والعدم لا ينبغي ان يترك **المقصد الثاني** في التزكية وفيه مصابيح **مصباح** في معنى العدالة
وما يتعلق بها اعلم ان العدالة لغة عبارة عن الاستواء والاستقامة ومرجعهما الى التوسط بين
الافراط والتفريط كالعدل ففي مجمع البحرين العدل لغة التسوية بين الشيئين وفيه العدل

القصد

القصد في الامور الى غير ذلك وفيه ايضا واصل الفسق خروج الشيء من الشيء على وجه الفساد وفي
القاموس العدل ضد الجور وما قام في النفوس انه مستقيم كالعدالة والعدولة الى ان قال وعدل
الحكم تعديلا اقامه وفلانا زكاه والميزان سواه الى ان قال والاعتدال توسط حال بين حالين في كم
او كيف وكل ما تناسب فقد اعتدل وكل ما اقمته فقد عدلته واما معناها الشرعي فلا بد في ايضاحه من بيان
امور وفصول الفصل الاول في بيان ما ذكر في تفسيرها في الجملة فنقول قال في تبين واما عرف الفقهاء والاصوليين
فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة
يعني ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها
او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان لمن هو وجيه وقيل في التسمية
انها كيفية نفسانية حاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بحيث يفعل بها او انفعالها
بحيث يشبه مزاج كاعتدال القوة العاقلة بين الافراط وهو الجربزة والتفريط وهو البلادة الذي يسمى
بالحكمة واعتدال القوة الشهوية بين الافراط وهو الفجور والشرة والتفريط وهو العنة والخمود المسمى
بالعفة واعتدال القوة الغضبية بين الافراط وهو التهور والتفريط وهو الجبن المسمى بالحلم والشجاعة
وقال العلامة مترفعة هي كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة المروة والتقوى فلا تقبل شهادة
الفاسق ويخرج المكلف عن العدالة بفعل كبيرة وهي ما توعد الله تعالى فيها بالنار كالقتل والزنا واللواط
والغصب للاموال المعصومة وان قلت وعقوق الوالدين وقذف المحصنات المؤمنات وكذا يخرج بفعل
الصغاير مع الاصرار والاغلب لا يقدح النادر للحرج وقيل يقدح ولا حرج لامكان الاستغفار ولا يقدح
في العدالة ترك المندوبات وان اصر ما لم يبلغ الترك الى التهاون بالسنن الى ان ذكر المروة فمن يرتكب
ما لا يليق بامثاله من المباحات بحيث يستسخر ويهزء به كالفقيه يلبس القباء والقلنسوة ويأكل
يبول في الاسواق او يكب على اللعب بالحمام واشباه ذلك من الافراط في المزاح ترد شهادته لان ذلك
يدل على ضعف في عقله او قلة مبالاته وكل ذلك يسقط الثقة بقوله انتهى ومثله للعلامة في نهاية
الاصول وعن المفيد العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله وعن الشيخ في ط العدالة
في اللغة ان يكون الانسان متعادلا للاحوال متساويا وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه

عدلاً فی مروته عدلاً فی احکامه فالعدل فی الدین ان یکون مسلماً لا یعرف منه شیء من اسباب الفسق وفی المروة ان یکون مجتنباً للامور التی تسقط المروة کالاکل فی الطرقات ومد الارجل بین الناس ولبس الثیاب المصبغة والعدل فی الاحکام ان یکون بالغاً من کان عادلاً فی جمیع ذلک قبلت شهادته وعنه فی النهایة تفسیرها بما یطابق مضمون روایة ابن یعفور الاتیة وعنه فی العدة انه قال واما العدالة المراعاة فی ترجیح احد الخبرین علی الاخر فهو ان یکون الراوی معتقداً للحق مستبصراً ثقة فی دینه متحرزاً عن الکذب غیر متهم فیما یرویه وقال قوم هی ملکة فی النفس تمنعها من فعل الکبائر والاصرار علی الصغائر ومنافیات المروة انتهی وعن مجمع الفائدة انه قال هو المشهور فی الفروع والاصول وعن التنقیح نسبته الی الفقهاء وهو ظاهر فی اتفاقهم علیه ونفی عنه البعد بعض اجلة العصر واستوجه الاستاد قدس سره فی الریاض التوقف فیما اشتهر من زوال العدالة بمخالفة المروة لکونها جزء منها کما عن المشهور او شرطاً فی قبولها کما عن جماعة تمسکاً بعدم وضوح دلیل علی اعتبارها وحمل المثل قول مولانا الکاظم ع لا امن لمن لا مروة له ولا مروة لمن لا عقل له علی غیر المعنی المعروف بین الاصحاب من التخلف بخلق زمانه ومکانه کالاکل فی السوق لغیر السوقی الا فی الضرورة کغلبة العطش مع المشی مکشوف الراس بین الناس وکثرة السخریة والحکایات المضحکة ونحو ذلک بحمله علی بعض المعانی المرغبة کتلاوة القران وعمارة المساجد واتخاذ الاخوان فی الحضر وبذل المال وحسن الخلق والمزاح فی غیر المعاصی فی السفر وقال قدس سره المذاکرة لا نزاع ولا شبهة فی کون العدالة ملکة بل هو اجماعی وانما الخلاف فیما هو الکاشف عنها فقیل هو الصحبة المتاکدة وقیل هو حسن الظاهر وقیل هو عبارة عن ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وانی کنت سابقاً قائلاً بالقول الاول فرجعت عنه الی الثانی مع المیل الی الثالث لملاحظة الاخبار وتتبع الاثار ولزوم العسر اقول کون العدالة من الکیفیات النفسانیة کالعلم والقدرة مما لا شک فیه ولا شبهة لکونها عرضاً لا یتوقف تصوره علی تصور غیره ولا یقتضی القسمة واللاقسمة اقتضاء اولیاً وهو تعریف الکیف کما بین فی محله فتکون العدالة کیفاً وحیث اختصت فی الممکنات السفلیة بذوات الانفس تسمی کیفیة نفسانیة واما اعتبار الرسوخ فیها حتی تکون ملکة لان الکیفیة النفسانیة ان کانت راسخة فی موضوعها مستحکمة فیه بحیث یتعذر زوالها او یتعسر تکون ملکة والا فتکون حالاً فلا شاهد له من العقل والنقل مع ان

امثالها

الاصل عدم اعتبار قید زائد وایضاً لو اعتبر الرسوخ فیها یلزم وجود الواسطة بحسب الواقع بین العدالة والفسق ولا یقول به القائلون بانها الملکة لان الفاسق هو الخارج عن طاعة الله والعادل علی هذا التقدیر من لیس له الملکة المذکورة فلو وجد من اجتنب عن الکبائر کلها وعن الاصرار علی الصغائر ومنافیات المروة من رسوخ ذلک فیه یلزم ان لا یکون عادلاً ولا فاسقاً مضافاً الی ان الاخبار التی سیاتی ذکرها لا تدل علی ازید من کونها کیفیة نفسانیة مع ان المعنی الشرعی لها غیر ثابت والمطلق انسب باطلاق المعنی اللغوی وهو الاستواء والاستقامة والاجماع علی اعتبار الرسوخ غیر ثابت بل یحتمل کون المراد هو الرسوخ بمعنی الثبوت الواقعی والتحقق التحقیقی فی مقابل الانتحال والانتساب الیها علی طریقة المعاندین نعم اعتبار الرسوخ بالمعنی المذکور اولاً بالنسبة الی العمل دون الوصول الیها ولیس متعیناً الا اذا وجد دلیل معتبر کالاجماع ومثل ذلک اعتبار ترک المنافیات للمروة وحیث لم یوجد دلیل علی ما ذکر یلزم تفسیرها بالکیفیة النفسانیة المانعة عن الخروج عن طاعة الله باجتناب عن الکبائر والاصرار علی الصغائر او الاجتناب عن الصغائر ایضاً مطلقاً ولو بلا عن الاصرار علی الاخیر الا ان مع ان الاخیر انسب بالمعنی اللغوی کما لا یخفی وسیتضح عن قریب ان شاء الله تعالی فیلزم حمل خطابات الشارع علیها او علی الاستقامة والاستواء فی امور الدین المسببین من تلک الکیفیة وحکی عن ابن ابی جواد بن انه قال فی السرائر العدالة فی اللغة ان یکون الانسان متعادل الاحوال متساویاً واما فی الشریعة فهو کل من کان عدلاً فی دینه وعدلاً فی مروته وعدلاً فی احکامه فالعدل فی الدین لا یخل بواجب ولا یرتکب قبیحاً وقیل لا یعرف بشیء من اسباب الفسق وفی المروة ان یکون مجتنباً للامور القبیحة تسقط المروة مثل الاکل فی الطرقات ولبس الثیاب المصبغات للنساء وما اشبه ذلک والعدل فی الاحکام ان یکون بالغاً عاقلاً وحمل بعض اجلة العصر حمل لفظ العدالة فی خطاب الشارع والمعصوم ع علی معناه اللغوی حیثما تجرد عن القرینة ولم یثبت النقل بناء علی منع تبادر خلاف معناه اللغوی فی عرف جمیع المتشرعة ایضاً ومنع کون مراد العلماء من ذکر المعنی الشرعی تعریف اللفظ فی مقابل اللغوی بان النقل لاحتمال کون القصد بیان ما اصطلحوا علیه کما فی المعاملات کالبیع والصلح والاجارة لعدم ثبوت الحقیقة الشرعیة فیها قال وفیما ... اد

بناء علی عدم ثبوت النقل الی المعنی الشرعی فی زمان الحکم واصالة تاخر الحادث ولزوم حمل اللفظ علی المعنی اللغوی

هذا من كلام جماعة منهم المقدس الاردبيلي وبالجملة لم اجد دليلا يطمئن نفسي اليه يدل على ثبوت
الحقيقة الشرعية في اللفظ المزبور وحيرة ردة حقيقة في خلاف معناه اللغوي في عرف المعصوم ع
وان كانت هذه الدعوى لا تخ عن قوة خصوصا بالنسبة الى زمن الصادقين ع ومن بعدهما فان لم
يثبت الدعوى المزبورة فالمرجع هو اهل اللغة لا غير وان ثبت فلا يخ اما ان يكون باعتبار اصالة
اتحاد عرف المتشرعة مع عرف الشارع او باعتبار كون الاصل في تعريف الفقهاء بيان المعنى الشرعي
الذي يجب حمل خطابه عليه فان كان الاول فلا شك ان المرجع هو اهل الشرع فما حكموا بكونه معنى
اللفظ المزبور او بكونه جزئه وجب الاخذ به وما حكموا بكونه ليس كك وجب طرحه وان كان الثاني
فالمرجع هو العلماء المعرفين لذلك فما اتفقوا على اعتباره في معناه وجب اعتباره وما اختلفوا
فيه ولم يكن دليل على احد الطرفين او الاطراف وجب التوقف فيه والرجوع الى ما يقتضيه الاصول القطعية
والادلة الشرعية اللهم الا ان يكون احد الطرفين او الاطراف مذهبا للاكثر وح يمكن ترجيح جانب
الاكثر هذا كله اذا كان اللفظ المزبور واردا في خطاب الشارع والمعصومين ع واما اذا ورد
في كلام الاصحاب فيجب حمله على ما اصطلحوا عليه وان اتفق وروده في كلام من لا يعلم ثبوت اصطلاح
فيه فالواجب ح حمله على المعنى اللغوي ويحتمل ان يحكم بحمله على ما اصطلح عليه الاكثر لظهور اشتراكه معهم في الاصطلاح
ثم واعلم ان الظ عدم الفرق في معنى العدالة بالنسبة الى الشهادة والصلوة وان كان الاهتمام في الشهادة
اكثر كما يأتي انه الظ من الاخبار من جهة انه يبتني عليها امر الفروج والدماء والاموال والحدود والمواريث
بخلاف الصلوة وان صورة الشك في اشتراط شيء بها كمستحق الزكوة لا بد من الحكم بالعدم عند استلزام
الاشتراط تقييد المطلق او تخصيص العام او نحو ذلك مما هو خلاف الاصل وعند عدمه يلاحظ المقام
فقد يشترط وقد لا يشترط فلاحظ واستقم الفصل الثاني ان العلماء اختلفوا في توقف تحقق العدالة
على الاجتناب عن جميع المعاصي وكون صدور ذنب ما حتى الصغيرة بدون الاصرار مانعا من تحققها
وقادحا فيها وعدمه على قولين الاول انه يعتبر فيه ما ذكر وهو المحكي عن الحلي في سر والمفيد
والحلبي والقاضي والشيخ وابي علي الطبرسي بل عن ظاهر الشيخ والطبرسي والحلي دعوى كون ذلك
مجمعا عليه بين الطائفة الثاني عدم اعتبار ذلك بمعنى كون ان الصغيرة النادرة غير قادحة

[ط اذا تعارض اهل العرف فيها يرجح الحكم وكان الاكثر في جانب فان اتفقا عدة تقتضي ترجيحه]

واتما القادح

واتما القادح هو فعل الكبيرة مطلقا والاصرار على الصغائر وهو مختار ومنه وصاحبيهم والاسنادين فاتهم
في ض قائلا فيه وفاقا للاسكافي وط وابن حمزة والفاضلين والشهيدين وغيرهم من سائر المتأخرين
بل عليه عامتهم وحكي عن ابن الجنيد ايضا حجة القول الاول امور الاول ان الاصل عدم قبول قول الغير
من شهادته وخبره لانه لا يفيد العلم عدلنا عنه فيما اذا كان مجتنبا عن جميع المعاصي بالدليل
وهو مفقود فيما اذا صدر منه ذنب فيبقى مندرجا تحت الاصل المذكور الذي مستنده العقل
والنقل المانع عن العمل بغير العلم والايراد بان التمسك بالاصل المذكور انما يتم لو لم يرد من الشرع
عموم يقتضي جواز الاعتماد على قول الغير وقبوله مطلقا ولو كان فاسقا واما معه فلا بل ينعكس الاصل
ح ويلزم الحكم بعدم اعتبار الاجتناب عن جميع المعاصي في ثبوت عدالته فينتفي التفصيل بين المراد
مدفوع بان التفصيل حق للاجماع المركب على الظ اذ كل من قال بتوقف العدالة على اجتناب جميع
المعاصي قال به مطلقا وكل من قال بخلاف ذلك قال به مطلقا ايضا الثاني ان ما دل على توقف العدالة على
ثبوت المروة التي لا يترتب على تركها الاثم يدل على توقفها على اجتناب جميع المعاصي بطريق
الاولى واورد عليها اولا بالمناقشة في توقف العدالة على المروة وثانيا بالمنع من الاولوية لظهور
الفرق بين المقيس والمقيس عليه اذ مع عدم المروة لا يحصل الوثوق بالشهادة ولا كك اذا اصدر
بعض المعصية لامكان فرض تحقق الوثوق بها معه وربما يشهد على ما ذكرنا مصير المعظم الى اشتراط
المروة وعدم اشتراط التجنب عن المعاصي فتامل الثالث ان ارتكاب المعصية يوجب الفسق ولو كانت
المعصية صغيرة لان الفسق هو الخروج عن طاعة الله كما صرح به جمع ففي مجمع البحرين فسق فسوقا
من باب قعد خرج عن الطاعة وفي القاموس الفسق بالكسر الترك لامر الله والعصيان والخروج عن
طريق الحق او الفجور كالفسوق الى ان قال وانه لفسق خروج عن الحق والقول باختصاص الفسق بفعل
معصية مخصوصة مع العلم بكونها معصية كما يؤيده مصير المعظم الى عدم قدح الصغيرة بدون الاصرار
في العدالة لظهور ان العادل لا يصدق عليه الفاسق مدفوع بعدم جواز طرح خبر جماعة من
ائمة الفن سيما اذا اعتضد بالعرف مع عدم ثبوت النقل الشرعي واذا كان مرتكب الصغيرة
فاسقا فلا يجوز ان يعول عليه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء على كون الشهادة

يحكي عن ظ الشهيد الثاني وسبويه الاصرار

بناء لغة وافادة الاطلاق العموم كما حكى عن المقدس الاردبيلي انه قال ان تنكير النبأ والفاسق يدل
على العموم اى اذا جاءكم ايها المؤمنون اى فاسق كان باى خبر كان فتوقفوا فيه واطلبوا بيان
الامر وانكشاف الحق ولا تعتمدوا قول الفاسق وكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد ومنع
تبادر غير مرتكب الصغيرة ولقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الكون الركون مطلق الميل والاطمينان
والسكون ففى مجمع البحرين قال بعد ذكر الحكم اى لا تطمئنوا عليه اليهم وتسكنوا الى قولهم وتظهروا
الرضا بفعلهم ومصاحبتهم ومصادقتهم ومداهنتهم وفى القاموس ركن كنصر وعلم ومنع ركونا
وسكن وكون الظالم مطلق من يتعدى حدود الله ووضع الشئ فى غير موضعه ففى مجمع البحرين الظلم
من يتعدى حدود الله وذكر الحديث الدال على ان الصغيرة من الزلات من اقسام الظلم وفى القاموس
الظلم بالضم وضع الشئ فى غير موضعه فيشمل بعمومه مرتكب الصغيرة ايضا وان سلم خصوص المورد
ولقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا للدلالة على نفى المساواة بينهما فتد الرابع ان لفظ العدالة
حقيقة فى اجتناب جميع المعاصى لا غير للتبادر وصحة سلبه عمن صدر عنه معصية مط فيجب حمله عند الاطلاق على حقيقته واورد
عليه بانا لو سلمنا التبادر وصحة السلب فلا يقتضيان الا ثبوت الحقيقة فى عرفنا وهو لا يستلزم ثبوتها فى عرف المعصومين
ولا يجوز التمسك باصالة عدم النقل هنا لمعارضتها بمثلها الظهور ان معنى المذكور غير معناه اللغوى فلا بد من حمل
خطاب الشرع على المعنى اللغوى الذى يمتنع ارادة جميع الجهات منه فيجب ارادة البعض المبهم المحتاج فى بيانه الى الشرع
ولعل هذا هو السر فى رجوع اهل زماننا الى العلماء فى مقام معرفة معنى اللفظ المذكور فتد الخامس ان المقصد
من جعل العدالة شرطا ليس الا حصول الاطمينان وهو لا يحصل مع ظهور المعصية مط فتد السادس ان كل معصية
كبيرة قادحة فى العدالة واورد بالمنع من الكلية الاولى لانقسام المعصية الى الصغيرة والكبيرة ولو سلم فلا
ح على الكلية الثانية الا ان يدعى الاجماع المركب واستلزام المقدمة الاولى المقدمة الثانية فتد السابع
ظهور كلام الطبرسى والشيخ والحلى فيما حكى فى دعوى الاجماع على فساد القول الثانى واورد بانه لو سلم
الاجماع فهو منقول وهو موهون بمصير المعظم الى خلافه الثامن ان الشهادة فى الفضيلة تالية لفضيلة النبوة
والامامة لقوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقال تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ومن هو بهذه الفضيلة

محال ان يقدم على معصية الله صغيرة كانت او كبيرة ولقوله تعالى والذين هم بشهاداتهم قائمون اولئك فى جنات
مكرمون فان الاكرام المعلق على وصف القيام بالشهادة ينفى العذاب المستلزم للاهانة فينتفى فى الشهادة
العصيان الملزوم للعذاب فيلزم اعتبار الاجتناب عن جميع المعاصى فى عدالة جميع الابواب لعدم القول
بالفصل عند الاصحاب فتد التاسع الخبر من لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو
من اهل العدالة التى شهادته مقبولة وان كان فى نفسه مذنبا فتد وحجة القول الثانى وجوه
الاول ان ظاهر الصحيح المعرف للعادل بمجتنب الكبائر خاصة من دون تعرض فيه للصغائر بالمرة بناء
على الفرق بينهما كما سيأتى عدم زوال العدالة بالصغائر مع عدم العزم عليها ثانيا اقول فيه
نظر لدلالة قوله ع فى الخبر والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه على خلافه فتد فان قلت
هذا معارض بخبر علقمة قال قال الصادق ع وقد قلت له يابن رسول الله صلى الله عليه وآله اخبرنى عمن تقبل شهادته
ومن لم تقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته فقلت له تقبل شهادة
مقترف للذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء
ع لانهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد بذلك عليه شاهدان
بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان فى نفسه مذنبا قلت قصور
سند هذا الخبر مانع من التمسك به مضافا الى قصور دلالته لدلالته على كفاية حسن الظاهر او عدم
ظهور الفسق بعد ظهور الاسلام فى البناء على العدالة فى المقام تعيين الكاشف عنها لا على عدم
قدح الصغيرة فى حقيقة العدالة فى مقام تعيين الحقيقة الثانى ان اعتبار الاجتناب عن جميع المعاصى
والحكم بزوال العدالة بالصغيرة مما يوجب عدم وجود عادل اصلا اذ الانسان لا ينفك عن الصغائر
غير المعصوم ع وفى ذلك تعطيل للاحكام الكثيرة المبنية على وجود العادل وتفويت للمنافع العظيمة
الدينية والدنيوية وتضييع للحقوق بالكلية وفيه من الحرج والضيق ما لا يخفى على ذوى دربة
وقد قال سبحانه ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقال عز شأنه يريد الله بكم اليسر الاية والقول بان الحرج
العسر والمشقة بالقدرة على التوبة من تلك الصغيرة فاذا تاب قبلت الشهادة مدفوع بان من (التوبة)
العزم على ترك المعاودة ولا شك ان الانسان لا ينفك عن الصغائر فلا يتحقق العزم فلا يمكن

التوبة في اغلب الاوقات مضافا الى ان التوبة لا يكفي فيها مطلق الاستغفار واظهار الندم حتى يعلم
من حاله ذلك وهذا قد يؤدي الى زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهادة ونحوها فيبقى
العسر والحرج بحالها مع عدم الفرق بين الصغيرة والكبيرة في السقوط بالتوبة فان قلت
التوبة من الذنب صغيرة كانت او كبيرة واجبة على القولين فاذا اعتبر فيها العزم على الترك
يجيء الاشكال على القول الاخر ايضا قلت ترك مطلق الواجب على هذا القول ليس قادحا اللهم
الا ان يدعى تحقق الاصرار على هذا التقدير اقول مع ان توقف التوبة على العزم المذكور ممنوع كما
عن جمع لعدم الدليل الموجب لتقييد الاطلاقات بل قد يتوهم في بعض الاخبار دلالة عليه وانه لو تم
لزم عليهم وجوب التوبة عن صغائر الذنب بل وكبائره اذا جرب الانسان من حاله عدم الانفكاك
منها في اغلب احواله وهو خلاف الاجماع على الظاهر المصرح به في كلام بعض الاصحاب يمكن ان يقال
ان الاشكال مدفوع بالقول بكفاية حسن الظاهر وستر جميع العيوب ظاهرا المعلوم بالصحبة المتوسطة
وعدم الحاجة الى الصحبة المتاكدة سيما على القول بكفاية الصحبة القليلة الموجبة للاطلاع على
الاسلام نعم الامر مع ذلك على القول بعدم قدح الصغيرة اهون واسهل وهذا لا يوجب تعينه وفساد
ما هو اصعب منه الثالث ان المعصية تنقسم الى صغيرة وكبيرة فيجب ان لا يكون جميع المعاصي قادحة
في العدالة وفيه نظر لجواز منع التلازم بين الامرين الرابع ان اجتناب جميع المعاصي لو كان شرطا
في العدالة لاشتهر غاية الاشتهار وتكثر التنبيه في الاخبار لتوفر الدواعي وفيه نظر لظهور
ما مر من الاجماع المستظهر من جمع في كونه هو المشتهر بين القدماء وان انعكس الامر بالنسبة
الى من تأخر وظهور بعض ما اشرنا من الخبر في لزوم ستر الجميع كما مر مع ان ما ذكر من الدليل ليس
على دليليته دليل معتبر ومن هذا يظهر وجه ضعف التمسك بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها
دعوى شذوذ المخالف الخامس ان ادلة قبول الشهادة خرج منها مرتكب الكبيرة بالدليل ولا دليل على
خروج مرتكب الصغيرة فيبقى مندرجا تحته وما دل على عدم اعتبار خبر الفاسق مخصوص بغير الشهادة
لرجحان دليل الاعتبار من جهة الخصوصية او الاشتهار وفيه نظر لان العموم الاول لو سلمنا
مخصص بما دل على اعتبار العدالة من الاجماع والايات والاخبار فلا بد من تعيين الموضوع بان

العادل

العادل لمن ذا اقول الانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال وان القول الاول في غاية القوة لعدم ثبوت
النقل الشرعي في مثل لفظ العدل الوارد في مثل قوله تع ذوي عدل منكم ونحو ذلك فتعين الحمل
على المعنى اللغوي على وجه التقييد او ما يناسبه بمقتضى اصالة عدم النقل عن اصل الحقيقة كان يحمل على
الاستقامة في حدود الله والاستواء بين طرفي الافراط والتفريط في دين الله بالاتيان بجميع الاوامر
وترك جميع النواهي واما التقييد الزائد بالنسبة الى اعتبار خصوص الكبائر باخراج اعتبار
الاستواء في الصغائر فهو خلاف الاصل الذي لا دليل عليه لما اشرنا اليه من دفع العسر ونحوه
بذلك وذلك القول مع ذلك احوط كما لا يخفى وقد صرح به بعض من ذهب الى القول الثاني كالاستاد
وابنه سلمهما الله تعم لو ثبت ان كل من قال بانقسام المعاصي الى الصغيرة والكبيرة قال بعدم قدح الصغيرة
بدون الاصرار وكل من قال بالقدح قال بعدم الانقسام اليهما وكون كل واحدة معصية كبيرة
نظرا الى اشتراكهما في مخالفة امر الله ونهيه كما يظهر من ظاهر كلام الاستاد قدس سره
في الرياض وان القول بالانقسام وقدح الصغيرة خرق للاجماع المركب يكون القول الثاني اقوى
لما سيأتي من كون القول بالانقسام اقوى وان لم يثبت ذلك بناء على وجود القول بالانقسام
والقدح او عدم الكشف فما ذكر عن قول الرئيس يكون مقتضى الاصل هو القول الاول ولكن الله تع
وصف في كتابه المتقين الذين اعدت لهم جنة عرضها السموات والارض بانهم اذا فعلوا
فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون
وجعل جزاءهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وقال ونعم
اجر العاملين فلو كان فعل الفاحشة والمعصية مطلقا موجبا للفسق والخروج عن العدالة كانوا
خارجين عن التقوى ايضا اذ الظاهر ان احدا لا يقول بكون الفاسق متقيا فلا يتحقق الفسق
بما ذكروا الواسطة غير متحققة فيثبت العدالة ويؤيد ذلك الاهتمام بامر صلوة الجماعة وكون
الدين هو السمحة السهلة وان السلامة من الصغيرة كادت تكون من غير المعصوم ممتنعة
ففقدها يستلزم العسر والمشقة ويمكن الاستشهاد على ذلك ببعض الاخبار فيكون القول الثاني
المشهور بين من تأخر على الوجه المذكور المؤيد المنصور فان قلت مقتضى الاية اطلاقا او عموما

علمه قدح المعصية مع علم الاصرار مطـ ولو كانت كبيرة وهو خلاف ما تعرفه من قدح الكبيرة ولو بدون
الاصرار قلت تقييد الاطلاق وتخصيص العموم لازم عند قيام الدليل فيما نحن فيه قد قام دليل يقتضي
ذلك اذ الاصرار ظاهر كما صرح به في الرياض في زوال العدالة بالكبائر بمجردها ويدل عليه الصحيح الدال
وغيره مما دل على اعتبار الاجتناب عن الكبائر وعدم اعتبار الاجتناب عن مطلق الصغائر ويؤيد
ذلك قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية نعم مقتضى الآية الاولى كبعض الاخبار ان كبيرة
ايضا تكون خارجة عن محل الاعتبار بمجرد الاستغفار من غير حاجة الى مضي زمان يحصل نحو
الملكة بالمداومة والاستمرار وكيف كان فالقول الثاني اقوى ولكن القول الاول احوط واولى

الفصل الثالث في انه المعاصي منقسمة الى الكبائر والصغائر ام لا بل كلها كبيرة اعلم ان الاصحاب
اختلفوا في هذا الامر على قولين الاول ان الذنوب تنقسم الى كبائر وصغائر وهو المحكي عن ط ع
وفع وعد وير ولف ويه والايضاح وكرى وشر اللمعة والتنقيح وجامع المقاصد والروضة
والروض والكفاية والذخيرة ولك ولم والبحار وقد اختاره الاستاد قدس سره في الرياض حاكيا
عن عامة من تأخر بل عن ظاهر البحار انه المعروف بين اصحابنا وعن الذخيرة انه مذهب جمهور
المتأخرين وحكي عن جماعة من العامة ايضا كالحاجبي والعضدي والبيضاوي الثاني ان الذنوب كلها
كبائر وانه لا صغائر الا بالاضافة الى غيرها فكلها كبيرة بالنظر الى اشتراكها في مخالفة الله امرا ونهيا
ولكن يطلق عليها الصغيرة والكبيرة بالاضافة الى ما فوقها وما تحتها فان القبلة مثلا صغيرة بالنسبة
الى النظر بالشهوة وهو المحكي عن جماعة كالحلي في ئر بل عن الطبرسي نسبته في التفسير الى اصحابنا و الى كونها كبيرة بالنسبة
لهذا قيل ان ظاهره ان هذا القول اتفاقي بين الاصحاب حجة القول الاول ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما لدلالة الاضافة على كون الكبائر
بعض المنهيات لبعد الاضافة البيانية من جهة الندرة بالنسبة الى غيرها وكذا يدل ذيل الآية
ان لم يحمل السيئات على خصوص ما سلف من الخطيئات وبمثل هذا استدل الاستاد قدس سره في الرياض
وذكر الجزائري الاعمال الصالحة يكفر الصغائر ثم قال ويشهد له الاخبار الواردة في ثواب بعض الاعمال
ان مكفرة الذنوب الا الكبائر وامثال ذلك وبالجملة تخصيص الكبيرة ببعض انواع الذنوب في الاخبار كثير

من ان تحصى ولا تعارض لها صريحا بل ولا ظاهرا عدا الاجماع المستفاد من كلمات من تقدم وما دل من الاخبار
على ان كل معصية شديدة وانها قد توجب لصاحبها النار وما دل منها على التحذير من استحقار الذنب
واستصغاره ولا شيء منهما يصلح للمعارضة اما الاجماع فبعد الاغماض عن وهنه في امثال ما نحن فيه
بنسبة الطبرسي تعريف الكبائر بما اوعد الله عليه النار الى الاصحاب وهو يستلزم ان الذنوب التي
لم يتوعد عليها بالنار ليس كبائر عندهم فلا يبقى بعد ذلك الا ان تكون صغائر مع انه جعل
هذا القول الذي عمم فيه الكبائر لجميع الذنوب مقابلا لما نسبه الى الاصحاب وعن شيخ البهائي
في حبل المتين انه عزى المختار الى الاصحاب معرضا عن دعوى الاجماع عليه وقد عرفت استفاضة
نقل الشهرة على تخصيص الكبيرة بما نسبه الطبرسي الى الاصحاب كافة فالاجماع المستظهر من كلامهما
يترجح بها على الاجماع المستظهر من كلام هؤلاء الجماعة واما الروايات فنحن نقول بمضمونها
من ان كل ذنب شديد لاشتراكها في معصية الرب المجيد الا ان مجرد ذلك لا يوجب كون كلها كبائر
بمعنى ما وعد عليه بالنار كما استفيد من الاخبار مع انها على تقدير تسليم وضوح دلالتها
لا تعارض الآيات والاخبار التي قدمنا لاستفاضتها بل وتواترها واعتضادها بفتوى
عامة متأخري اصحابنا مجيئين كادت ان يكون ذلك منهم اجماعا اولما افاده قدس سره جيد لظهور
الكتاب والسنة قولا وتقريرا في القسمة كما لا يخفى على المتتبع في الادلة مضافا الى ما مر من الاجماع
المنقول والشهرة وكذا الحجة في مثل المسئلة لكونها في بيان الموضوع الشرعي المترتب عليه الحكم
الشرعي كالقادحية وعدمها على القول بالتفرقة بين الصغيرة والكبيرة في القدح في العدالة
وان الكبائر قادحة بمجردها ولا يتوقف على الاصرار بخلاف الصغائر فيظهر بهذا الثمرة بين
القول بكون الكبيرة والصغيرة مع الاصرار قادحة دون الصغيرة بدون الاصرار والقول بكون مطلق المعصية قادحة وما
حكي عن بعض من دعوى ان الصغائر لا تطلق الا على القول بالاحباط فلا يخفى ضعفه لان الاحباط
عبارة عن حبط كل لاحق سابقه بمعنى حبط الحسنة اللاحقة السيئة السابقة صغيرة كانت
او كبيرة وبالعكس وهذا مما لا ربط له فيما نحن فيه وكيف كان فهل اطلاق الكبيرة على بعض المعاصي
من جهة تحقق معنى مختص به على طريقة الحقيقة الشرعية ام على وجه التجوز الشرعي وجهان من اصالة

عدم النقل ومن شيوع الاستعمال البحث يمكن دعوى التبادر والاخير بالنسبة الى زمان كثير من الائمة ع
كمولانا الصادق ع ومن بعده لا يخلو عن قوة كما يظهر من ملاحظة الاخبار وحجة القول الثانى امور منها
ظهور كلام الطبرسى والحلى فى دعوى الاجماع على ذلك وفيه نظر لما حكينا من الاستاد قدس سره ومنها
ما دل على ان كل معصية شديدة ومنها ما دل على ان كل معصية قد توجب لصاحبها النار ومنها ما دل على التحديد من
استحقار الذنب واستصغاره وامثال ذلك ولا يخفى ما فى كل ذلك بعد ملاحظة ما حكيناه عن الاستاد دام ظله
واما التأييد بما رواه الكلينى ره باسناد محتمل الصحة عن ابى عبد الله ع لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة
مع الاستغفار ونحوه للفقر ودفع بجواز ان يكون المراد بالاصرار المداومة عليه او العزم على المعاودة
كما عن الذخيرة ثم ان ذلك انسب باللغة قال الجوهرى اصر على الامر لزم مضافا الى ان نفى الصغيرة مع
الاصرار لا يستلزم نفيها بدونه بل فيه اشعار بتحققها بدونه ان لم نقل بالدلالة الفصل الرابع
ان الظاهر انه لا خلاف فى كون الاصرار على الصغائر قادحة فى العدالة كالكبائر ولو بدونه ولكن اختلف فى
كون الاصرار على الصغائر على القول بالانقسام كبيرة وعدمه على قولين الاول انه ليس بكبيرة وهو المحكى
عن ظ يع وير وقح وكرى وس وجامع المقاصد وط وض ولك ومجمع الفائدة الثانى انه كبيرة وهو
مختار الاستاد قدس سره وفاقا للمحكى عن الكفاية حجة القول الاول عدم كون الاصرار مما اوعد الله عليه
النار وحجة القول الثانى جملة من الاخبار منها قوله ص لا صغيرة مع الاصرار ومثله عن الصادق ع ومنها
ما روى عن الرضا ع من الكبائر الاصرار على صغائر الذنوب كيف كان ففى تفسير الاصرار اقوال منها ان المراد
بالاصرار عدم التوبة تمسكا بما روى عن ابى جعفر ع فى قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا انه قال
الاصرار ان يذنب فلا يستغفر ولا يحدث نفسه بالتوبة فذلك الاصرار وبان عموم ما دل على ان مطلق
الذنب قادح فى العدالة الموجبة للاعتماد اقتضى اندراج صورة عدم التوبة تحته لعدم الدليل على
خروجها كبعض الصور واورد على الاول بضعف السند ومخالفته للعرف واللغة وجهة دلالته
على ان مجرد ترك التوبة اصرار ولو لم يحصل المداومة عليه وهو مخالف للعرف واللغة كما سيأتى
وعلى الثانى بالمنع من شموله لمحل البحث لظهور اتفاق الكل حتى هذا القائل على كونه مخصصا بالمقر
على الصغيرة او بمن تكرر منه المعصية وليس محل البحث منهما وان توهم ان هذا القائل كونه من الاول

بان ذلك

بان ذلك لو كان اصرارا قادحا فى العدالة لادى الى ان لا تقبل شهادة احد ومنها ان المراد الاكثار منها
سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة ومنها المداومة على نوع واحد منها ومنها
حصوله بكل واحد منهما اما حكى عن الشهيد ره من ان الاصرار اما فعلى وهو المداومة على نوع واحد ومنها م
من الصغائر بلا توبة او الاكثار من جنس واحد حتى الصغائر بلا توبة واما حكمى وهو العزم على
فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها قال الاستاد قدس سره فى الرياض وقد ارتضاه جماعة من
المتأخرين كشيخنا الشهيد الثانى فى لك وضه والفاضل المقداد فى كنز العرفان والنص خال من بيان
والنص خال من بيان ذلك لكن المداومة على نوع واحد من الصغائر والعزم على فعل تلك الصغيرة
بعد الفراغ منها ينا سب المعنى اللغوى بل العرفى المفهوم من الاصرار على تأمل فى الاخير واما
الاكثار من الذنوب وان لم يكن من نوع واحد بحيث يكون ارتكابه للذنب اغلب من اجتنابه عنه
اذا عن له من غير توبة فالظ انه قادح فى العدالة بلا خلاف بينهم فى ذلك اجدا وبه صرح بعض
الاجلة وفى التحرير الاجماع عليه فلا فائدة فى تحقيق كونه داخلا فى مفهوم الاصرار ام لا قيل ويفهم
من عبارة جماعة كالفاضل فى د وعد وير انه غير داخل فى معنى الاصرار وعلى كل تقدير فالمداومة
على الذنب او الاكثار منه قادح فى العدالة قطعا واما العزم عليه بعد الفراغ ففى كونه قادحا تامل
ان لم يكن ذلك اتفاقيا انتهى وقد حكى القول بتحقق الاصرار بالمداومة على النوع الواحد من الصغائر
بلا توبة عن يع لك وضه ولك ونفى الخلاف فى الحقيقة بالاكثار من الذنوب وان لم يكن من نوع واحد
بل حكى عن التحرير دعوى الاجماع عليه وحكى القول بتحققه بالعزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها
عن لك وضه ولك والكشف ومجمع الفائدة وعن الاخير حكايته عن الاكثر والاحتجاج عليه بالتبادر
وعن البحار فى العرف يقال فلان مصر على هذا الامر اذا كان عازما على العود اليه وقد يقال ان المرجع
فى معرفة معنى الاصرار هو العرف وعند اختلافه مع اللغة لا يبعد ترجيح العرف لان الدليل على قدح
الاصرار هو اتفاق القائلين بان مطلق المعصية غير قادح فى العدالة ومن الظ ان لفظ الاصرار فى كلامهم
يحمل على العرف العام ولكن الظ عدم التخالف بين الامرين وعدم كونه من الالفاظ المنقولة وقد حكى
عن بعض انه يستفاد منه دعوى الاجماع على حصول القدح ببعض ما لا يصدق عليه الاصرار وحقيقة

بينه نظر المصير المعظم الى الخلاف فوقك الحق هو الرجوع الى العرف واللغة وحيث لم يثبت المخالفة بينهما فلا بد من تعيينه بالرجوع الى كتب اللغة فنقول قال في الصحاح اصررت على الشيء اقمت ودمت وفي القاموس اصر على الامر لزم وفي مجمع البحرين قوله تعالى اصروا واستكبروا اي اقاموا على المعصية ومنه لم يصروا على ما فعلوا قوله تعالى يصرون على الحنث العظيم اي يقيمون على الاثم الى ان قال اصر على شيء لزمه وداومه واكثر ما يستعمل في الشر والذنوب ومنه ما اصر من استغفر اي من اتبع ذنبه بالاستغفار فليس بمصر وان تكرر منه ولا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار فقيل المراد بالاصرار على الصغيرة العزم على فعلها بعد الفراغ منها سواء كان المعزوم عليه من جنس المفعول ام لا هذا هو الاصرار الحكمي واما المداومة على واحدة من الصغاير بلا توبة والاكثار منها فيعرف بالاصرار الفعلي وعن بعض ما ترى ان اصر اصرارا اذا لزمه وداومه وثبت عليه وفي الكنز اصرار بر معصيا ايستادن وبالجملة فيظهر من ملاحظة ما ذكر ان ما اختاره الشهيد ره في غاية القوة بناء على تحقق اللزوم والقيام بالعزم ايضا من جهة عدم الاعراض وعدم المبالاة مع انه احوط ايضا سيما ان قلنا ان الاصل في المعصية كونها قادحة واما على القول بعدم كون كل معصية قادحة فمقتضى الاصل ما اختاره الاستاد قدس سره وكيف كان فالاحتياط لا يترك عند الامكان **الفصل ٥** ان ترك جميع المستحبات والسنن ما لم يبلغ حد التهاون بها لا يقدح في العدالة وفاقا لما حكي عن يع وير وعد وس وضه ومجمع الفائدة وكشف اللثام بل عن الكفاية دعوى الاتفاق الاصحاب عليه لان العدالة كما مر هي الاستقامة في حدود الله بعدم المخالفة وهي حاصلة في الصورة المفروضة ايضا لان الترك ايضا مشروع لانه مأخوذ في ماهية الاستحباب فيكون التارك من غير تهاون ايضا كانا في حدود الله وقد يتمسك بوجوه آخر منها ظهور اتفاق الاصحاب كما مر ومنها اصالة بقاء العدالة بعد ثبوتها قبل الترك بناء على تقدمها على اصالة عدمها فتر ومنها فحوى ما دل على ان ارتكاب الصغيرة لا تقدح في العدالة فتر ومنها ان تارك المستحبات ليس بفاسق فلا يترتب عليه احكامه بل يترتب احكام العادل فهو عادل لعدم القول بالفصل ولدلالة وجود اللازم على وجود الملزوم ولا يخفى انه مبني على عدم الواسطة بين الفاسق والعادل واقعا فان ثبت فنعم الوفاق والا فالدليل غير تام ومنها على ان كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته بناء على تحقق مفهوم الصلاح بمجرد الاتيان

بالواجبات

بالواجبات وتلازم قبول الشهادة مع ثبوت العدالة وانصراف اللفظ الى من ترك جميع المستحبات ايضا وكيف كان فهل التهاون فيها قادح ام لا وجهان بل قولان من دلالته على قلة المبالاة بامر الدين والاهتمام بكلمات الشرع المبين ومن عدم الدليل على كونه معصية مطلقا او معصية كبيرة بل على كونه خلاف المروة ايضا وعدم الاجماع بل الشهرة على كونه قادحا ولكن الثاني اوجه ان لم يبلغ الى حد الاستخفاف والا فلا يبعد خروجه عن الايمان والاسلام فضلا عن العدالة والظاهر عدم اتفاق وقوع مثل ذلك من اهل الايمان وهل الاعتياد بترك صنف من المستحبات كالنوافل قادح في العدالة ام لا وجهان بل قولان فعن المعظم الثاني وعن الحلي كونه كترك الجميع لاشتراكهما في العلة المقتضية لذلك وان الترك احيانا غير مضر حجة القول الاول الاصل والفحوى المتقدم اليه الاشارة ولزوم الحرج وظهور عدم قائل بما صار اليه الحلي غيره وانه ايضا وافق المعظم في ضه وكون ما اشار اليه في الحلي قياسا مع الفارق اقول الاول هو المعتمد لما اشرنا اليه سابقا **الفصل السادس** ان ترك صلوة الجماعة هل هو قادح في العدالة ام لا وجهان بل قولان الاول انه قادح وهو المحكي عن ظاهر الكفاية بل قد يتوهم وربما يستفاد ذلك من المقدس الاردبيلي في موضع من مجمع الفائدة والعلامة المجلسي في موضع من البحار والثاني ان مجرد ترك صلوة الجماعة غير قادح في العدالة وليس في الحكم بها بفساد وان حصل الاصرار ما لم يبلغ حد التهاون والمحكي الاستحقار وهو المختار وفاقا لمن وافق المحكي عن معظم العلماء الاخيار حجة القول الاول بعض الاخبار كرواية عبد الله بن يعفور المشتملة على قوله لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين انذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين والا احرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم ومثل ذلك الاخبار ولا يخفى ان في الرواية قصورا سندا او دلالة اما سندا فلاشتمال سندها على محمد بن موسى المشترك بين الثقة والضعيف جدا بناء على منع غلبة الظن بكونه هو الثقة واما دلالة فلاحتمال القوي في كون المراد هو الترك على وجه الاعراض والانكار ولا ريب ان ذلك في الحقيقة انكار لضروري الدين

هذا القول ٢

صلوة لا لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ٣ ٢

بل كفر كما في انكار الضروريات حتى المستحبات كانكار صلوة الليل ونافلتها وان فعل رسول الله صلى الله عليه وآله قضية في واقعة
فلا يعم جميع الاحوال فتامل مع ان مدلول الرواية خلاف الاتفاق اذ الظاهر انه لم يقل ان مجرد ترك الجماعة ولو مرة
من غير علة قادح في العدالة بل هو حرج في الشريعة مضافا الى احتمال المبالغة او ارادة ترك الجماعة
الواجبة كما يشهد عليه الحكم بوجوب الغيبة والهجران والتحذير واحراق البيت لعدم ترتب مثل ذلك على
ترك الجماعة المستحبة وتوهم كون الظاهر عدم تحقق الجماعة الواجبة في زمان الصادق عليه السلام وتعين كون
المراد هو المستحبة لا وجه له لمنع عدم تحققها سيما عند قوة المذهب ايضا فيها اخبار عن النبي صلى الله عليه وآله
وبالجملة فلا اعتماد بهذه الرواية سيما مع ملاحظة معارضتها بما سياتي وحجة القول الثاني بوجوه
منها الاصل ومنها الفحوى المتقدم اليه الاشارة ومنها ان معظم الاصحاب من المتقدم والمتاخرين
على انه ليس بقادح بناء على ظهور اقتصارهم على كون الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات
المروة قادحة في عدم قدح ترك الجماعة كما عن جماعة التصريح به ومنها ما روي عن مولانا الرضا
عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم
فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وعن الخصال انه قال روي
نحوه بسند معتبر عن ابي عبد الله عليه السلام اقول لو سلم القصور فهو بالاشتهار مجبور مع ان كون الجماعة
مستحبة يستلزم جواز تركها وعدم خروج مباشره عن حدود الله فيبقى الاستواء والاستقامة
وتوهم كونه كمنافيات المروة غير متجه لحرمة القياس ومنع قدح المقيس عليه كما سياتي ولكن لا يخفى
ان مراعاة ذلك احوط واولى خروجا عن الشبهة المذكورة وخلاف من اوجبها **الفصل**
السابع في بيان ان الغيبة من الكبائر القادحة في العدالة بمجرد صدورها ولو بدون
الاصرار ام لا بل لا بد في كونها قادحة من الاصرار فلا بد ههنا من بيان امور الاول في تحقيق معنى
الغيبة قال في الصحاح الاسم الغيبة وهو ان يتكلم خلف انسان مستور بما يغمه لو سمعه فان كان
صدقا سمي غيبة وان كان كذبا سمي بهتانا وفي القاموس غابه ذكره بما فيه من السوء كاغتابه
والغيبة فعلة منه تكون حسنة او قبيحة وقال في مجمع البحرين في قوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا
يقال اغتابه اغتيابا اذا وقع فيه والاسم الغيبة بالكسر وهو ان يتكلم خلف انسان مستور بما يغمه لو سمعه

فان كان

فان كان نصدقا سمي غيبة وان كان كذبا سمي بهتانا وتصديق ذلك ما روي عنه صلى الله عليه وآله قال لاصحابه
هل تدرون ما الغيبة فقالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره قيل ارايت ان كان في
اخي ما اقول قال ان كان ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فقد بهته اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا ريب في اختصاص تحريم الغيبة بمن يعتقد الحق فان ادلة الحكم غير متناولة لاهل الضلال كتابا
ولا سنة بل في بعض الاخبار تصريح بسبهم والوقيعة فيهم كما روي في الصحيح عن داود بن سرحان
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رايتم اهل الريب والبدع من بعدي فاظهروا البراءة
منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الاسلام ويحذرهم
الناس ولا يتعلمون من بدعهم يكتب الله لهم الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة بل ظاهر
جملة من الاخبار اختصاص التحريم بمن يعتقد الحق ويتصف بصفات مخصوصة كالستر والعفاف وكف البطن
والفرج واليد واللسان واجتناب الكبائر ونحو ذلك من الصفات المخصوصة المذكورة في محالها التي
اذا حصلت في المكلف حرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار
عدالته في الناس فاما من لم يتصف بذلك فلم يقم دليل على تحريم غيبته ويؤيده ما ذكرناه ما روي
في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم
كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وبما ذكرناه يظهر ان المنع
من غيبة الفاسق المصر كما يميل اليه كلام بعض من تاخر ليس بالوجه لان دلالة الادلة على اختصاص
الحكم اظهر من ان يبين وما ورد من تحريم الغيبة على العموم كلها من طرق اهل الخلاف فلمن
لم يتدبر ذلك وحيث تحرم الغيبة يدخل فيها امور ذكر بعضها بعض العلماء كنقصان يتعلق
بالبدن كالعمش والعور وفي النسب كفاسق الاب وخسيس النسب وفي الخلق كان يقول سيء الخلق
بخيل وبالفعل المتعلق بالدين كسارق كذاب وبالدنيا كقليل الادب متهاون بالناس وبالثوب
واسع الكم طويل الذيل الى ان قال ان ذلك لا يكون مقصورا على التلفظ به بل التعريض والاشارة
كذلك وكذا الايماء والغمز وكلما يفهم المقصود داخل في الغيبة مساو للتصريح في المعنى قال ومن
ذلك ما روي عن عائشة انها قالت دخلت علينا امرأة فلما ولت اومات بيدي انها قصيرة

فقال ص اغتبتها ولا بأس بما حفظه مما ذكر ولو من باب الاولوية ونقل الاتفاق على جواز الغيبة في مواضع كالشهادة
والنهي عن المنكر وشكاية المتظلم ونصح المستشير وجرح الشاهد والراوي وتفضيل بعض العلماء والصنايع
على بعض وغيبة المتظاهر بالفسق الغير المستنكف وذكر المشتهر بوصف مميز له كالاعرج والاعور على سبيل
الاحتقار والذم وذكره عند من يعرفه بذلك بشرط عدم سماع غيره والتنبيه على الخطأ في المسائل العلمية
بقصد ان لا يتبعه احد فيها وفي الحديث من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه
المراد بقوله من خلفه يعني رجلا غائبا ليس بحاضر وفي الكنز غيبة بدگوئي كردن از پس مردم وقال
الشهيد الثاني ره في شرح اللمعة والغيبة بكسر المعجمة وهو القول وما في حكمه في المؤمن بما يسوءه لو سمعه
مع اتصافه به وفي حكم القول الاشارة باليد وغيرها من الجوارح والتحاكي بفعله هو بقوله او فعله
كمشية الاعرج والتعريض كقوله انا لست متصفا بكذا او الحمد لله الذي لم يجعلني كذا معرضا بمن يفعله
ولو فعل ذلك بحضوره او قال فيه ما ليس به فهو اغلظ تحريما واعظم تأثيما وان لم يكن غيبة اصطلاحا
واستثني منها نصح المستشير وجرح الشاهد والتظلم وسماعه ورد من ادعى نسبا ليس له والقدح
في مقالة او دعوى باطلة في الدين والاستعانة على دفع المنكر ورد العاصي الى الصلاح وكون المقول فيه
مستحقا للاستخفاف لتظاهره بالفسق والشهادة على الفاعل المحرم حسبة انتهى وقال شيخنا البهائي في الاربعين
وقد عرفت الغيبة بانها التنبيه حال غيبة الانسان المعين او بحكمه على ما يكره نسبته اليه مما هو حاصل
فيه ويعد نقصا بحسب العرف قولا او اشارة او كناية تعريضا او تصريحا والتقييد بالمعين لاخراج
المبهم من جمع غير محصور كاحد اهل البلد فاسق وبحكمه لادراج المبهم من محصور كاحد قاضيي البلد
فاسق مثلا فان الظاهر انه غيبة ولم اجد احدا تعرض له وقولنا بما هو فيه لاخراج البهت وفائدة
القيود الباقية ظاهرة وقد جوزت الغيبة في عشرة مواضع الشهادة والنهي عن المنكر وشكاية
المتظلم ونصح المستشير وجرح الشاهد والراوي وتفضيل بعض العلماء والصناع على بعض وغيبة
المتظاهر بالفسق الغير المستنكف على قول وذكر المشتهر بوصف مميز له كالاعور والاعرج مع عدم
قصد الاحتقار والذم وذكره عند من يعرفه بذلك بشرط عدم سماع غيره على قول والتنبيه على الخطأ
في المسائل العلمية ونحوها بقصد ان لا يتبعه احد فيها انتهى وقال الشهيد الثاني ره في كشف

الريبة في احكام الغيبة واما في الاصطلاح فله تعريفان احدهما مشهوري وهو ذكر الانسان حال
غيبته بما يكره نسبته اليه مما يعد نقصانا في العرف بقصد الانتقاص والذم واحترز بالقيد الاخير وهو
قصد الانتقاص عن ذكر العيب للطبيب مثلا او لاستدعاء الرحمة من السلطان في حق الزمن والاعمى
بذكر نقصانهما ويمكن اخراج الغنى عنه بقيد كراهة نسبته اليه وثانيهما التنبيه على ما يكره نسبته اليه
وهو اعم من الاول لشمول مورده اللسان والاشارة والحكاية وغيرها وهو اولى لما سيأتي من عدم قصر الغيبة
على اللسان انتهى وروى الكليني في اصول الكافي عن داود بن سرحان قال سألنا ابا عبد الله ع عن الغيبة
قال هو ان تقول لاخيك في دينه ما لم يفعل وتبث عليه امرا قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد وفيه
عن ابي الحسن ع من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه ومن ذكره من خلفه
بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته وفيه عن ابي عبد الله ع الغيبة
ان تقول في اخيك ما ستره الله عليه واما الامر الظاهر فيه مثل الحدة والعجلة فلا والبهتان ان تقول فيه
ما ليس فيه وعن النبي ص انه قال هل تدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ص ذكرك اخاك
بما يكره قيل ارأيت ان كان في اخي ما اقول قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته فان لم يكن فيه فقد
بهته ونحو ذلك مما يدل على ان الغيبة عبارة عن اظهار امر مستور موجود في مؤمن مستور معروف م
ليسوءه اظهاره وقد يوجه حتى ما يتعلق بثوبه ودابته وداره ولا يخفى انه تقييد لما ذكره اهل
اللغة لانه شامل للامر المستور والظاهر وحال المؤمن والكافر بل المعروف وغيره على ان ادعاء
النقل الشرعي بما ذكر مشكل ولكن يحتمل كون التقييد في الحكم والخبر الواحد بعد اعتباره حجة الشرعي م
في مثله فتأمل اعلم ان الغيبة تحصل من امور الاول تشفي الغيظ فلا بد من كظمه حذرا ان يوقعه بما يوجب
حبط حسناته ونقلها الى من اغتابه ونقل سيئاته اليه كما ورد في بعض الاخبار وورد جاء من الله ان
يدفع غضبه عنه م الثاني موافقة الاقران ومجالسة الرفقاء ومساعدتهم على الكلام لئلا ينفروا عنه
ولا يستثقل عليهم زعما انه من حسن المعاشرة فلا بد من الاجتناب عنه حذرا ان طلب رضاء الله تع
مقدم على رضاء المخلوقين الثالث ظن الاساءة من المغتاب بمعنى انه سيقبح حاله عند محتشم
او نحو ذلك فيبادر قبل ذلك ويطعن فيه ليسقط اثر كلامه فلا بد من الاجتناب عنه حذرا انه لعله

خطاء او لم يقع ولو بعدم وفاء الحيوة ونحوه الرابع ارادة تنزيه نفسه عما نسب اليه فينسب الى من فعله
فلابد من الاجتناب بعدم ذكر الغير وبملاحظة ان التعرض لمقت الخالق اشد من التعرض لمقت الخلق
الخامس ارادة المباهاة ودفع نفسه وتنقيص غيره فيقول فهم فلان قاصر وكيك ليشعر على عظمته
فلابد من الاجتناب بملاحظة ان الله يرفع المستضعفين ويضع المستكبرين وانه ربما يوجب خلاف
المقصود مع اقتضاءه سخط المعبود السادس الحسد بان يرى ان غيره محبوب مكرم فيقدح فيه
ليسقطه عند الناس فلابد من الاجتناب لما مر السابع اللعب والمطايبة فيذكر غيره بما يوجب ضحك
الناس وكراهة المغتاب فلابد من الاجتناب بملاحظة انه اخزاء لنفسه عند ربه الثامن
ما لا يستحزيه والاستهزاء استحقارا له وتكبرا لنفسه فلابد من الاجتناب عن ذلك حذرا عن
الخزي عند الله والملائكة والنبيين التاسع الترحم على الاثم الذي ابتلى باثمه فيذكر باثمه وهو
كاره فلابد من الاجتناب بملاحظة ما يترتب على ذلك من الخزي والعذاب والافتضاح بالاغتياب
العاشر الغضب لله زعما ان الغضب اذا كان لله كان عذرا كيف كان وليس كذلك على وجه الاطلاق بل لابد
اولا من اظهاره عند الفاعل خاصة ليتركه كما هو طريقة الامر بالمعروف فلابد من الاجتناب بملاحظة
انه تسويل من الشيطان يوجب حبط الثواب وقد روى عن الصادق ع انه قال اصل الغيبة يتنوع
بعشرة انواع شفاء غيظ ومساعدة قوم وتصديق خبر بلا كشفة وتهمة وسوء ظن وحسد
وسخرية وتعجب وتبرء وتزين اعاذنا الله من جميعها باعطاء العلم والتوفيق على العمل الامر
الثاني في تحقيق الكبيرة اعلم ان الكبيرة بناء على القول بانها معصية مخصوصة وان كل معصية
كبيرة بالنظر الى كونها مخالفة لله الكبير فما اختلف فيه فقيل انها سبعمائة توعد عليها بخصوصها
في كتاب او سنة وقيل انها سبعون وقيل انها سبع وعن التنقيح انها كل ذنب توعد الله بالعقاب
في الكتاب العزيز وفي الرياض وهو الذي عليه المتاخرون من اصحابنا كما صرح به جمع منهم ومنهم
صاحب الذخيرة وبعض المتاخرين عنه وزاد الاول فقال ولم اجد في كلامهم اختيار قول اخر وقول
وهو كذلك ولذا نسبه القمي الى اصحابنا بصيغة الجمع المضاف المفيد للعموم مشعرا بدعوى
الاجماع عليه وبه يشعر الصحيحة انتهى وروى الكليني ره في الصحيح عن ابن محبوب قال كتب بعض

اصحابنا

اصحابنا الى ابي الحسن ع يسأله عن الكبائر كم هي وما هي فكتب الكبائر من اجتنبها وعد الله عليها النار كفر
عنه سيئاته اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين واكل الربا والتعرب
بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وروى في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي
عبد الله ع قال سمعته يقول الكبائر سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب
بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل الربا بعد البينة وكل ما اوجب الله عليه النار وروى عن الحلبي
عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا
كريما قال الكبائر التي اوجب الله عليها النار وروى في الحسن كالصحيح على الصحيح عن عبيد بن زرارة
قال سألت ابا عبد الله ع عن الكبائر فقال هن في كتاب علي ع سبع الكفر بالله وقتل النفس وعقوق
الوالدين واكل الربا بعد البينة واكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة قال قلت
فهذا اكبر المعاصي قال نعم قلت فاكل درهم من مال اليتيم ظلما اكبر ام ترك الصلوة قال ترك الصلوة قلت
فما عددت ترك الصلوة في الكبائر فقال اي شيء اول ما قلت لك قال قلت الكفر قال فان تارك الصلوة كافر يعني
من غير علة وروى عن مسعدة بن صدقة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الكبائر القنوط من رحمة الله
والاياس من روح الله والامن من مكر الله وقتل النفس التي حرم الله وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم
ظلما واكل الربا بعد البينة والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة والفرار من الزحف الحديث وروى
عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الكبائر سبعة منها قتل النفس متعمدا والشرك
بالله العظيم وقذف المحصنة واكل الربا بعد البينة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وعقوق
الوالدين واكل مال اليتيم ظلما قال والتعرب والشرك واحد وروى في الصحيح عن عبد العظيم بن عبد الله
الحسني قال حدثني ابو جعفر الثاني ع قال سمعت ابي يقول سمعت ابي موسى بن جعفر ع
يقول دخل عمرو بن عبيد على ابي عبد الله ع فلما سلم وجلس تلا هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم
والفواحش ثم امسك فقال له ابو عبد الله ع ما اسكتك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله فقال
نعم يا عمرو اكبر الكبائر الاشراك بالله يقول الله ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وبعده الاياس
من روح الله لان الله يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن لمكر الله لان الله عز وجل

بل الصحيح

يقول فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله سبحانه جعل العاق جبارا
شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله عز وجل يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى آخر الآية
وقذف المحصنة لان الله عز وجل يقول لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله
عز وجل يقول انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله عز وجل
يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم
وبئس المصير واكل الربا لان الله عز وجل يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه
الشيطان من المس والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق
والزنا لان الله عز وجل يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه
مهانا واليمين الغموس الفاجرة لان الله عز وجل يقول الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا
قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة والغلول لان الله عز وجل يقول ومن يغلل يأت بما غل يوم القيمة
ومنع الزكوة المفروضة لان الله عز وجل يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة
الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول ومن يكتمها فانه آثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل
نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله لان رسول الله
ص قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله ونقض العهد وقطيعة الرحم
لان الله عز وجل يقول اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول
هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم وعن مولانا الرضا ع في رسالته الى المأمون هي
قتل النفس التي حرم الله تع والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف
واكل مال اليتيم ظلما واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله تع من غير ضرورة واكل
الربا بعد البينة والسحت والميسر والقمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات واللواط
وشهادة الزور واليأس من روح الله تع والامن من مكر الله تع والقنوط من رحمة الله تع ومعونة
الظالمين والركون اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسر والكذب والكبر والاسراف
والتبذير والخيانة وكتمان الشهادة والاستخفاف باولياء الله تع والاستخفاف بالحج والاشتغال

بالملاهي

والملاهي والاصرار على الصغاير من الذنوب كيف كان فالمعتمد ان الكبيرة ما اوعد الله عليه
النار للدلالة المعتبرة من الاخبار المعتضدة بما نسب الى العلماء الاخيار وليس منحصرة في سبع
كما قيل لزيادة ما اوعد الله عليه النار عما ذكر في الاخبار بل لعلها ترتقي الى سبعمائة كما عن ابن عباس
واختاره بعض الاصحاب ويشهد على ذلك ذكر ما اوجب عليه النار في بعض ما ذكر من الاخبار بعد ذكر
خصوص بعض الكبائر واظهر منه الخبر انه اكبر الكبائر سبع فليحمل خبر السبع ونحوها على التمثيل لكون ما دل على عدم
الانحصار وكونها مطلق ما اوجب عليه النار اقوى ويؤيده اختلاف ما تضمن التعداد بل ظاهر اطلاق
بعض ما تقدم بل وصريح الصحيح عن عبد العظيم عدم الانحصار فيما اوجب الله عليه النار في الكتاب
العزيز بل تعمها وما اوجب عليه في السنة الرسول ايض كما اختاره الشهيد الثاني فعلى هذا يزيد الافراد
كما يستفاد من الخبر الاخير الامر الثالث ان الغيبة هل هي من الكبيرة التي اوجب الله عليها النار في الكتاب
او السنة كما اختاره الشهيد الثاني في الروضة ام لا كما هو مختار من حصر في السبع التي لا تشتمل عليها قولان
مقتضى المرسل كالصحيح عن ابي عبد الله ع قال من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته اذناه فهو من الذين
قال الله عز وجل ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم والخبر عن ابي
عبد الله ع قال قال رسول الله ص الغيبة اسرع في دين الرجل المسلم من الاكلة في جوفه الى غير ذلك
من الاخبار المستفيضة الدالة على ان الغيبة توجب الدخول في النار ان الحق هو القول الاول وكون
الغيبة من الكبائر فان قلت كيف يصح اثبات مراد الله تع بالخبر الواحد سيما المرسل كالصحيح قلت حجة كالصحيح كما مر
فانه ايض يفيد الظن الذي يطمئن به النفس ففيما نحن فيه يحصل الظن بان مراد الله كذا فبذلك يحصل
الظن المعتبر بالحكم الشرعي ايض بمعنى ان ذلك الشيء مما يترتب عليه العقاب فيكون حراما فيعتبر ذلك
الظن كساير الظنون على القول الجديد مطلق المظنة كما مر مضافا الى ان مدلول الآية الشريفة من غير
ملاحظة الخبر ايض كاف في الاستدلال فان الفاحشة وان سلمنا كونها منحصرة في المعاصي وقلنا ان
محبة شيوع الفاحشة اعم من ان يكون بابراز الغير واظهار نفس المحب وكان اظهارها اعم من ان يكون
عند حضور الفاعل او غيبته لكن بعض اقسام المتعة داخل في مدلول الآية على وجه الظهور
لشمولها لاظهار معصية المؤمن في الغيبة وهو قسم من الغيبة فيلزم كون هذا القسم منها كبيرة

لما مر فيتم المدعى بالاجماع المركب اذ كل من قال بان بعض اقسامها كبيرة قال بان الكل كذلك ومن انكر كليته انكر الكل فنقول
ان الغيبة مما اوجب الله عليه النار للاية الشريفة مع الاجماع المركب مضافا الى دلالة الخبر المقرونة بفهم
ثقة الاسلام حيث ذكره في باب الغيبة وكل ما اوجب الله عليه النار فهو كبيرة لما مر من الاخبار
المستفيضة المعتضدة بما يوجب حصول القطع بملاحظة المجموع فالغيبة كبيرة مع ان هذا احوط في الجملة كما
لا يخفى ولكن حرمتها وكونها قادحة في العدالة مما يتوقف على حصول العلم بالموضوع بمعنى ان هذا غيبة
بل المحمول ايضا بمعنى انها حرام وان كان المقصر في تحصيل العلم بكل منها اثما من جهة التقصير ولكن
ذلك ليس كبيرة قادحة ظاهرا بل الكبيرة ما علم انها غيبة محرمة فما لم يعلم ان الفاعل علم ذلك كل
الحكم بخروجه عن العدالة سيما مع الاستغفار وعدم الاصرار لان ظاهر الاية الدالة على عدم قدح مطلق
المعاصي مع عدم الاصرار كما مر الاشارة اليها المطابقة للخبر لا كبيرة مع الاستغفار والحكم بالعدالة بالنسبة
الى غير المصر المستغفر مطلقا خرج بعض الافراد كمن فعل بعض الكبائر ولو بدون الاصرار كقتل النفس
ونحوه فبقي ما عداه تحت الاطلاق وكيف كان فالاحتياط مهما امكن لا ينبغي ان يترك فيجب على المغتاب
ان يندم ويتوب ويتأسف على فعله باطنا وظاهرا معا لئلا يكون من المرائين فيقارف معصية اخرى
ثم بعد ذلك لا بد ان يستحل من اغتابه ان بلغه ذلك لئلا يخرج عن مظلمته وان يستغفر لمن اغتابه ان لم يبلغه
لما روي عن الصادق ع انه قال وان اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه فان لم يلحقه فاستغفر الله و
روي في الكافي عن ابي عبد الله ع قال سئل النبي ص ما كفارة الاغتياب قال تستغفر الله لمن اغتبته كلما
ذكرته الى غير ذلك ولكن في خيال الحقير انه قال بعض اجلة المحدثين ينبغي ان يصلي على النبي ص واله
قبل الاستغفار ولا بأس به للتسامح اعاذنا الله عن صدور الغيبة وساير المعاصي الفصل
الثامن ان العدالة هل تتوقف على مراعاة المروة ام لا اعلم ان الاصحاب اختلفوا في ذلك على
قولين الاول انها متوقفة عليها وانها تزول بمخالفتها وهو مختار لم وفاقا لما هو المحكي عن ط وير
دير ولف وعد ود ويب ويه والمنية وس وكري والتنقيح وجامع المقاصد وضه وغيرها بل
عن المشهور بين الخاصة والعامة الثاني انها ليست بمتوقفة عليها وهو المحكي عن المفيد والشيخ والمحقق
في يع والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وصاحبي الذخيرة وصاحب م والعلامة المجلسي في البحار وغيرهم وتوقف
الاستاد قدس سره

الاستاد قدس سره في الرياض تمسكا بعدم وضوح دليل على اعتبارها كما مر حجة القول الاول وجوه منها
الاصل ومنها ان المقصود من اشتراط العدالة هو حصول الثقة والاعتماد وهما لا يتحققان بالنسبة
الى من لا مروة له لان عدمها اما لخبل وضعف عقل او لقلة حياء وعلى التقديرين لا يبقى وثوق اما
مع الخبل فظ واما مع قلة الحياء فلان من لا حياء له يصنع ما يشاء كما في الخبر فيكون عدم المروة
من منافيات العدالة فتكون متوقفة عليها واورد بمنع كون المقصود من الاشتراط ما ذكر بمعنى
كون حجية قول العادل من باب الاسباب لا الامارات ولو سلم فالوثوق قد يحصل بدون المروة ايضا
وتوهم اقتضاء التوقف في بعض الصور التوقف مط لعدم القول بالفصل باطل لكون التوقف
في بعض الصور على هذا التقدير من باب تحصيل مناط الاعتبار لا التعبد فبعد حصوله بدونها
لا وجه للتوقف عليها مع منع وجود القول بعدم الفصل ومنها ما روي عن مولانا الكاظم ع
لا دين لمن لا تقوة له ولا مروة لمن لا عقل له واورد عليه بضعف الرواية سندا بل ودلالة
فان استعمال المروة بالمعنى الذي ذكره الاصحاب وهو التخلق باخلاق امثاله وترك ما لا
يعتاد لامثاله في زمانه ومكانه غير معروف في كلامهم ع فليحمل على ما روي عنهم ع في تفسيرها
كاصلاح المعيشة او تلاوة القران او عمارة المساجد واتخاذ الاخوان في الحضر وبذل الزاد
وحسن الخلق والمزاح في غير معاصي الله في السفر الى غير ذلك مما لا يوافق ما ذكره الاصحاب
في معنى المروة اقول يرد على الدليل المذكور مضافا الى ما ذكر انه نفى الدين عمن لا مروة له لا العدالة
فيلزم اعتبار المروة في تحقق الدين وهو مما لم يقل به احد فلا بد من التجوز بالحمل على المبالغة
او كمال الدين مع ان مقتضى ذيل الحديث نفي الدين عن امثال المجانين كما لا يخفى وبالجملة فلا
ربط له بالمدعى ومنها ما روي من قوله ع من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم
ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وفيه
مضافا الى قصور السند انه لا يدل على اعتبار المروة بالمعنى المعروف في العدالة بل لا يدل
على اعتبار معنى اخر ايضا فيها للدلالة على ان من كان كذلك ظهر عدالته لا ان العادل لا بد ان يكون
كذلك ومنها اشتهار القول بتوقف العدالة على المروة واورد بمنع تحقق الشهرة المعتبرة في المسئلة

مع امكان المناقشة فی حجیتها ومنها ان المناصب التی اعتبر فیها العدالة کالشهادة والامامة والقضاء لا تلیق بمن لا مروة له فیلزم کونها مما یتوقف علیه العدالة واورد بمنع المقدمة الاولی بل الثانیة لجواز اعتبارها فی تلک المناصب من غیر ان یلزم یکون لها دخل فی العدالة ومنها انه لا یطلق علی من لا مروة له انه عادل واورد بان لفظ العدالة عند اهل العرف غیر معلوم المعنی وبناؤهم فی معرفة معناه علی ما یرد الشرع به اقول یمکن ان یورد ایض بانه ان اراد نفی اطلاق المعنی الشرعی فهو اول الکلام لان القائل بالاشتراط یمنع الاطلاق ولا اقل من التوقف بجهل الحال وان اراد نفی اطلاق المعنی اللغوی المقید بکونه فی حدود الله فهو باطل لعدم کون فاقد المروة خارجا عن حدوده تعو وان اراد الاطلاق العادل بمعنی المستوی فی جمیع الامور الواجبة والادابیة المستلزم لکونه علی وفق امثاله وفاعل ما هو اللائق بحاله فهو مسلم ولکنه غیر قادح لعدم الدلیل علی اعتباره شرعا فی الحکم الشرعی اللهم الا ان یقال ان عدم ثبوت الحقیقة الشرعیة ولزوم الحمل علی المعنی اللغوی وعدم التقیید الا بقدر ثبت من الخارج مما یقتضی الحمل علی الاخیر المستلزم لاعتبار المروة بالمعنی المتعارف ولکن ذلک لا یخلو عن اشکال بعد ملاحظة عدم اعتبار الاصحاب هذه الطریقة وان امثال هذا اللفظ بعد العلم بعدم ارادة المعنی اللغوی علی وجه اطلاق تنصرف الی ما هو المقید بحدود الشرع فلا یعتبر الا الاستواء فیها ولکن لا ریب ان الاعتبار ولا المروة احوط دحجة المقول الثانی ایض وجوه منها الاصل لعدم ثبوت اعتبارها شرعا ولا لغة ولا عرف الجمیع ومنها ان عدم قدح ارتکاب الصغایر فی العدالة یستلزم عدم قدح ارتکاب خلاف المروة فیها بطریق اولی ومنها ان اطلاق مفهوم قوله تعو ان جاءکم فاسق الایة یقتضی جواز قبول خبر غیر الفاسق مط ولو لم یکن له مروة لعدم المخرج واورد بامکان انصراف اللفظ الی الغالب وهو من له مروة ومنها عموم قوله تعو افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا لا یستوون فانه یقتضی جواز الاعتماد علی من لیس بفاسق ولا ریب ان من لا مروة له ایض لیس بفاسق فلا یکون عدم المروة من قوادح العدالة فتم ومنها خلو الاخبار عن بیان توقف العدالة علی المروة بل عن الجمیع دعوی وجود خلافه فی اخبار کثیرة قائلا بهذا القول ومن کان امنه من رسول الله صلعم وکان یرکب الحمار العاری ویردف

من خلفه

من خلفه ویأکل ماشیا الی الصلوة کما روی وکانهم اقتفوا اثر العامة فانها مذکورة فی کتبهم ولذا لم یذکر المحقق ذلک فی معناها واعرض عنه کثیر من القدماء والمتأخرین وکیف کان فهذا هو الاقرب ولکن الاعتبار احوط کما اشرنا الیه ولکن اختلف فی تفسیر المروة علی اقوال منها الاجتناب عن الامور الدنیة التی لا تلیق بامثاله من المباحات بحیث یستهزء کذا عن یر وس ومنها الاجتناب عما یسقط العزة من القلوب ویدل علی عدم الحیاء وعدم المبالات بالانتقاص کما عن الایضاح ومثل ذلک عن التنقیح ومنها مجانبته ما یؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والصغایر کما عن جامع المقاصد ومثل ذلک الذخیرة وعن ض ولکن بزیادة المکروهات واعتبار الاصرار وفی ض زیادة کون کل ذلک الحاصل عن ملکة تبعث النفس علیه ایض ومنها التخلق بخلق امثاله فی زمانه ومکانه کما عن ضه ومنها تنزیه النفس من الدناءة التی لا یلیق بامثاله وتحصل ذلک بالتزام محاسن العادات وترک الرذائل المباحة ومنها ان صاحب المروة هو الذی یصون نفسه عن الادناس ولا یشینها عند الناس والذی یتحرز عما یسخر منه ویضحک به او الذی یسیر بسیرة امثاله فی زمانه ومکانه ومنها انها هیئة نفسانیة تحمل الانسان علی الوقوف علی محاسن الاخلاق وجمیل العادات وقد عد مما ینافی المروة امور منها الاکل فی الطرقات ولبس الثیاب المصبغات للنساء ومنها البول فی الشوارع وقت سلوک الناس فیمن یوجب الخطاء مرتبة عادة ومنها سرقة لقمة والتطفیف بحبة ومنها کثرة الحکایات المضحکة ومنها تقبیله امته وزوجته فی المحاضر وبین الناس او حکایة ما بینهما فی الخلوة ومنها المضایقة فی الیسیر الذی لا یناسب حاله ومنها ترک حسن العشرة مع الاهل والجیران والمعاملین وعدم المضایقة فی الیسیر الذی لا یناسبه ومنها ان یتبذل الرجل المعتبر والاطمعة الی بیته اذا کان عن شح وظنه لا عن استکانة واقتداء بالسلف التارکین للتکلیف ومنها مکشوف الرأس عند الناس الی غیر ذلک والاولی الرجوع الی ما ذکر اللغویون علی تقدیر عدم ثبوت المعنی الشرعی للفظ المروة فنقول قد صدر منهم عبارات فی تفسیرها ومنها ما ذکره فی الصحاح وهو ان المروة الانسانیة وللک ان تشدد ابو زید مرؤ الرجل صار ذا مروة فهو مری علی فعیل ومنها ما ذکره فی القاموس حیث قال مرؤ ککرم مروءة فهو مری

اى ذو مروة وانسانية ومنها ما ذكره فى مجمع البحرين حيث قال المرء الانسان فهو مرئ مثل قرب فهو قريب
اى ذا مروة قال الجوهرى وقد تشدد فيقال المروة وهى كما قيل اداب نفسانية تحمل مراعاتها الانسان
على الوقوف عند محاسن الاخلاق وجميل العادات وقد تحقق بمجانبة ما يؤذن بخسة النفس
من المباحات كالاكل فى الاسواق وفسر المروة تنزيه النفس عن الدناءة التى لا تليق بامثاله كالسخرية
وكشف العورة التى يتاكد استحباب سترها فى الصلوة والاكل فى الاسواق غالبا ولبس الفقيه
لباس الجندى بحيث يسخر منه وفى الحديث المروة والله ان يضع الرجل خوانه بفناء داره ثم قال والمروة
مروتان مروة فى الحضر وهى تلاوة القران ولزوم المساجد والمشى مع الاخوان فى الحوائج والنعمة
ترى على الخادم فانها يسر الصديق وتسوء العدو واما فى السفر فكثرة الزاد وطيبه وبذله
لمن كان معك وكتمانك على القوم امرهم بعد مفارقتك اياه وكثرة المزاح فى غير ما يسخط الله تعالى
انتهى وكيف كان فذلك يختلف باختلاف احوال الناس ومراتبهم وازمنتهم وامكنتهم فلا بد
من مجانبة ما يسقط المروة لغة وعرفا او شرعا ان ثبت المعنى الشرعى وفى اعتبار الاحتراز
فى قدح منافيات المروة على القول به وعدمه وجهان يظهران مما ذكرنا والاول اقرب والثانى
احوط وعلى اى تقدير فلا يقدح فعل السنن وان استهجنها الناس كالكحل والحناء والحنك
فى بعض البلاد كما صرح به بعض وفاقا للمحكى عن الروض والروضة والذخيرة لاطلاق الادلة من غير دليل
على التقييد كما لا يخفى فترك بعض الناس الحنك فى بعض البلاد توهما انه لبس الشهرة غفلة واضحة بل اعراض
عن بعض احكام الشرعية الثابتة بالكلية الى يوم القيمة من جهة الوسوسة الشيطانية او نحو ذلك
اعاذنا الله من ذلك بحق اهل العصمة وبالجملة فظهر ان العدالة عبارة عن الاستقامة فى جنبه والله
اذ كيفية نفسانية تبعث النفس عليها باجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر بل تركها
مطلقا وترك منافيات المروة مع الاصرار او مطلقا والاجتناب عن ترك جميع المستحبات او بعضها
راسا ولو بدون التهاون على الاحوط

مصباح فى بيان ما يعرف به عدالة العادل

كالراوى العادل ففيها مقامات الاول فى بيان ما يعرف به العدالة بلا واسطة اعلم ان
العلماء اختلفوا فى ما هو الكاشف عنها ودليلها على اقوال الاول ان كاشفها عبارة عن ظهور

الاسلام

الاسلام وعدم ظهور الفسق بمعنى ان ذلك كاف شرعا فى الحكم بالعدالة وقبول الشهادة ونحوها
فيكون الصحبة القليلة الموجبة للاطلاع على الاسلام وعدم ظهور الفسق كافية من قبيل البرهان
الانى وهو المحكى عن الاسكافى والمفيد فى كتاب الاشراف والشيخ فى ف فلم يوجبوا البحث عنها بناء على ان
الاصل فى المسلم العدالة الثانى ان الكاشف عبارة عن حسن الظاهر بمعنى انه لا بد من المعاشرة الظاهرة
فى الجملة والصحبة المتوسطة للاطلاع على كونه ساترا للعيوب مجتنبا عما يؤذن به وهو مختار
الاستاد قدس سره وبعض اجلة من عاصرناه وحكى عن جماعة من متاخرى المتاخرين بل الظاهر انه المشهور
بين متاخرى المتاخرين بل لا يبعد ادعاء كونه مبنى اساس امور الدين وانتظام احكام الاحكام فى
الشرع المبين وهو المعتمد الثالث ان الكاشف عبارة عن الاختبار والامتحان الحاصلين من المعاشرة
الباطنية التامة والصحبة المتاكدة والملازمة المتكررة فى ازمنة كثيرة الموجبة للاطلاع على حسن
سريرته وظهور احواله وحقيقته وصدق اقواله وحسن طريقته على سبيل البحث والاتفاق من غير
تجسس وقد نهى عنه بالوفاق وهو مختار مة فى عد وصاحب لم بل هو المنسوب الى الشهرة
العظيمة القريبة من الاجماع بل المحكى عن كنز العرفان وغيره استفادة دعوى كونه اجماعيا محكه ض فى الرياض
القول الاول امور منها دعوى الشيخ ره اجماع الطائفة عليه ورده الاستاد قدس سره
بانه موهون بمصير الاكثر على خلافه مع عدم قائل بما ادعى عليه عدا الناقل له وبعض من سبقه
قال ومع ذلك فالمحكى عنه وعن الموافق له ما ينافى القوم فحكى عن الاسكافى مضافا الى اعتبار الايمان
كونه بصيرا معروفا بالتنبه غير مشهور بكذب فى شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة غير معروف
بحيف على معامل ولا تهاون بواجب من علم او عمل ولا بما يسقط المروة بريا من اهواء اهل البدع التى
توجب على المؤمنين البراءة من اهلها وعن المفيد كونه معروفا بالدين والورع عن محارم الله وعن النهاية
كونه مضافا الى ايمانه معروفا بالستر والصلاح والعفاف الى غير ما سيأتى فى بعض الاخبار وقريب
منه عن ط قال هذا مع انه معارض بما يظهر فى الفاضل المقداد فى كنز العرفان من كون تفسير العدالة
بالملكة مجمعا عليه قال واليه يشير كلام المقدس الاردبيلى فى ح د ومنها ان الاصل فى المسلم العدالة
حتى يثبت خلافه ورده بانه ان ادعى ان ذلك اصل تعبدى شرعى كاصالة الطهارة ونحوها فهو ممنوع

لعدم الدليل عليه بل ذلك مدفوع باستصحاب عدم العدالة القطع بانها من الامور الحادثة المسبوقة
بالعدم الازلي خصوصا على القول بان حقيقة العدالة الملكة الراسخة ويعضده مصير المعظم الى
خلافه المشعر بالمنع عن الاصل المذكور وان ما ادعى ان الظن والمظنون من حال المسلم العدالة كان المظنون
من خبر العدالة الصدق فضعفه ظاهر لان اصالة عدم الفسق وكون ظاهر حال المسلم ذلك وكون
الاسلام داعيا عنه مما يعارضها اصالة عدم فعل الطاعات وكثرة وقوع الفسق وقلة عدمه
كما يظهر بالمعاشرة سيما السفر والمعاملة فظهور حال المسلم مع عدم اقتضاء حصوله امور وجودية
تعتبر في العدالة معارض بهذا الظن فلا يحصل الجزم ولا الظن بالعدالة ومنها العمومات الدالة على قبول
شهادة المسلم من نحو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم خرج منها معلوم الفسق
بدليل ولا دليل على خروج مجهول الحال فيبقى مندرجا تحتها والعام المخصص حجة في الباقي ورد
بان هذه العمومات قد ثبت تقييدها بما دل على كون العدالة شرطا في الشاهد فلا تشمل غير العادل
فلا يصح التمسك بها في محل البحث لان مجهول الحال يحتمل ان يكون فاسقا فيكون خارجا عن تلك العمومات
ويحتمل ان يكون عادلا في الواقع فيكون مندرجا تحتها والاحتمالان متساويان ومعه يسقط
الاستدلال ولو سلم الشمول فهي معارضة بالاقوى كما سيأتي اقول بعد ثبوت الاشتراط لاريب في حمل
اللفظ على من علم عدالته وان كان الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية لتعذر العلم بالواقع فلا تشمل
مجهول الحال ومنها جملة من الاخبار احدها الصحيح عن ابي عبد الله ع في اربعة شهدوا على رجل محصن
بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الآخران فقال اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور
اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه وانما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا به
وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق فان اطلاقه يقتضي جواز الاكتفاء
بظهور الاسلام مع عدم الشهادة الاشتهار بالفسق والمناقشة في سنده بانه منقول في بعض نسخ التهذيب باب
البينات مقطوعة عن الحسن وفي وسطه عن احمد بن محمد واحمد مشترك وكذا ابو ايوب مع ان في حريز
ايضا نيلا مدفوعة بان الطريق الى الحسن صحيح وكذا الى احمد بن محمد بن عيسى وان ابا ايوب هو الخراز
كما صرح به في آخر الباب وحريز مقبول عندهم بل ثقة وكذا الايراد بالحمل على التقية لانه خلاف الاصل فلا يصار

اليه لا بدليل

اليه لا بدليل مفقود وكذا الايراد باختصاصه بالصورة المذكورة في الحديث لظهور عدم القائل
بالفرق مضافا الى ان كثيرا مما عداها اولى بذلك الحكم فيثبت له ايضا بطريق اولى وثانيها ما روي
عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال سألته عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل
للقاضي ان يقضي بقول البينة من غير مسألة اذا لم يعرفهم قال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ
بها بظاهر الحكم الولايات والتناكح والمواريث والذبائح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا
جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه وثالثها ما روي عن العلاء بن سيابة قال سألت ابا عبد الله
ع عن شهادة من يلعب بالحمام فقال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق ورابعها ما روي عن عبد الله
بن المغيرة قال قلت للرضا ع رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبيين قال كل من ولد على الفطرة
وعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته وخامسها ما روي عن سلمة قال سمعت عليا ع
يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف
بشهادة زور او ظنين الى غير ذلك مما دل على ان من لم يراد كما به للذنب او لم يشهد عليه شاهدان
فهو من اهل العدالة ومقبول الشهادة وان كان في نفسه مذنبا ويرد على الاول ان تقييد المطلق
بالمقيد وتخصيص العام بالخاص لازم وسيأتي ان الدليل المعتبر من الكتاب والسنة يدل على اعتبار العدالة
ومعرفة الاجتناب عن العيوب وستر الذنوب على وجه يقتضي لزوم الفحص والتفتيش في الجملة
وعلى الثاني انه قاصر سندا بالارسال مضافا الى ما يؤمن ان ما ينفرد به محمد بن عيسى عن يونس
لا يعتمد عليه وان المستدل بظاهره يقول بقبول الظن في اكثر من خمسة اشياء وان اعتبار
كون الظاهر مأمونا يقتضي عدم كون مجرد الاسلام كافيا وغايته عدم اعتبار الصحبة الكثيرة المتأكدة
فيثبت اعتبار حسن الظاهر وعلى الثالث انه مع ما مر سندا فان العلاء بن سيابة ممن لم ينص على مدحه
ولا قدحه فما حكي عن الذخيرة من انه حسن غير حسن الا ان يراد الحسن اليه في طريق الصدوق
لا الشيخ فان في طريقه من هو مشترك بين الثقة والضعيف محمد بن موسى وكيف كان فلا يصح
الاعتماد من هذه الجهة مضافا الى قصور الدلالة لاحتمال كون المراد من حصل معه الصحبة
الكاشفة عن كونه لاعبا بالحمام فيكون المفاد ان ذلك اذا لا يعرف صح بالفسق فلا بأس والمراد

علم ردّ الشهادة بمجرد ذلك فاذا انفحص ولم يعرف فسقه من جهة اخرى تقبل مع ورود ما ذكرنا
في الايراد على الحديث الاول هنا ايضاً وعلى الرابع مثل ما يرد على الثاني وعلى الخامس انه مع قصوره سنداً
قاصر الدلالة باحتمال العموم للظنين لكل مجهول الحال وهكذا ما عدا ذلك هذا كله مضافاً الى ما ذكره
الاستاد قدس سره في الرياض من انها معارضة بظواهر الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة
المانعة عن قبول شهادة الفاسق بالمرة بناء على ان الفاسق اسم لمن ثبت له وصف الفسق
الذي هو الخروج عن الطاعة في نفس الامر ولا مدخلية لسبق المعرفة به في حقيقته ومفهومه لغة
بل ولا عرفاً مع ان المنع عن قبول شهادته في الاية معلل بكراهة الوقوع في الندم وهي كالصريحة بل صريحة
في اعتبار الوصف الواقع ومقتضى تعليق الحكم عليه لزوم مراعاته والبحث عن ثبوته وعدمه في نفس
الامر والاسلام كما يجامع هذا الوصف ظاهراً كك يجامعه واقعاً وبسببه يحتمل الوقوع في الندم
فيجب الفحص عنه وقريب منها الكتاب والسنة المتواترة الدالة على اعتبار العدالة بناء على ان المتبادر
منها عرفاً وعادة ليس هو مجرد الاسلام مع عدم ظهور فسق جداً سيما بملاحظة ما يستفاد
من جملة وافرة من النصوص في موارد عديدة من اعتبار الاعدلية ولا يتأتى الا بقبولها المراتب
المرتبة ضعفاً وقوةً ولا يكون ذلك الا بتفسيرها بغير ذلك مما يرجع الى امر وجودي والا فالامر العدمي
ولو ركب مع امر وجودي لا يقبل المراتب كما هو واضح ومع ذلك فالنصوص بردها بالخصوص مستفيضة
انتهى وحجة القول الثاني ايض وجوه منها ما تقدم من الاخبار المذكورة التي يكون بعضها معتبراً
كما مرّ اليه الاشارة فان المطلق اذا قيد بدليل يكون حجة فيما قيد به مع وضوح دلالة ما اعتبر فيه
امن النظر على ما ذكر لعموم الامن باعتبار حذف المتعلق للامن اللساني والاركاني المستلزم لعدم
صدور الفسوق ظاهراً وتحقق حسن الظاهر مضافاً الى دلالة قوله ع عرف بصلاح بحكم التبادر العرفي
بعد ملاحظة قوله ع من ولد على الفطرة المفيد لكونه مسلماً على عدم كفاية الصحبة القليلة واعتبار
الورع والتقوى وباطلاقه يشمل ما اذا كان المعرفة بغير الصحبة الكثيرة المتأكدة ايض كالصحبة
المتوسطة ومنها ما رواه الصدوق في الفقيه عن عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع
بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم قال ان يعرفوه بالستر والعفاف

وكف البطن

وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عز وجل عليها النار
من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك
كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش
ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات
الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم
في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه
في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيراً مواظباً على الصلوة متعاهداً لاوقاتها في مصلاه
فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب
وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين
وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلوة
ممن يضيع ولولا ذلك لم يمكن احد ان يشهد على آخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين
فان رسول الله ص هم بان يحرق قوماً في منازلهم بتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان منهم من يصلي
في بيته فلم يقبل منه ذلك فكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله تع
ومن رسوله ص فيه الحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول ص لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد
مع المسلمين الا من علة ومثل ذلك ما رواه الشيخ في تهذيبه مع زيادة قوله ع قال رسول الله ص
لا غيبة الا لمن صلى في بيته الى آخر ما ذكرناه سابقاً فان قلت هذه الرواية قاصرة سنداً اما
طريق الشيخ فلوجود محمد بن موسى فيه وهو مشترك بين الثقة والضعيف جداً مع انه قد يقال
ان الحسن بن علي محتمل لغير الثقة واما طريق الصدوق فلوجود احمد بن ابي عبد الله البرقي
فيه وهو ممن لم ينص على مدحه ولا قدحه وان كان غيره من الثقات فكيف يصح الاعتماد قلت
قد حكي عن المنتهى تصحيح طريق الصدوق الى عبد الله بن يعفور وكذا العلامة المجلسي في الوجيزة ووصف
الرواية المذكورة جماعة بالصحة كالاستاد قدس سره وبعض اجلة من عاصرناه وحكي ذلك
ايض عن التنقيح ومجمع الفائدة والكشف والذخيرة والكفاية وغيرها ولا يخفى ان ذلك يفيد الظن

بالوثاقة وان احتمل استناد الكل الى متة وذلك كاف في النسبة الى الصحة ولو سلم ضعف الطريق فهو
منجبر بشهرة القول بعدم الكفاية بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق في اثبات العدالة كما هو مفاد
الرواية بل قد حكي عن بعض مع ضعف طريق الشيخ ايضا وانه قال ان الظاهر ان في النسخة ريب غلطا
وينبغي ان يكون هكذا احمد بن الحسن بن علي عن ابيه ويدل عليه قرائن كثيرة مثل وجوده في مثل
هذا السند وان الحسن ثقة وان قيل انه فطحي وكذا احمد والظاهر ان محمد بن موسى ثلثة اثنان
ثقتان والواحد ضعيف كانه غير مشهور ولذلك ما ذكره في كتاب ابن داود فيغلب على الظن
كونه ثقة فتدبر لا يقال نمنع دلالة الرواية على عدم كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق
في الحكم بالعدالة لان كون الستر ونحوه دليلا على العدالة لا ينفي كون غيره ايضا دليلا قلت
السكوت في معرض البيان يفيد الحصر مضافا الى تعريف المبتدا باللام في قوله ع والدلالة اه فان قلت
من اين يستفاد من الرواية كفاية حسن الظاهر وعدم لزوم الصحبة المتأكدة الكاشفة عن السريرة
قلت من جهة الاطلاق بل كون قوله ساترا لجميع عيوبه ظاهرا في وجود العيوب المستورة بناء على كون
السالبة وما في حكمها حقيقة فيما هو بانتفاء المحمول لا الموضوع مضافا الى ظهور قوله ع ويحرم على
المسلمين اه في حرمة التفتيش الزائد وكفاية عدم مشاهدة القبايح بل ظهوره في ثبوت الصغاير
للعادل ومن هذا يستفاد عدم قدح الصغاير بدون الاصرار كما اشرنا اليه سابقا ومنها المرسل
المروي عن مولانا العسكري ع عن ابائه ع في تفسير قوله تع ممن ترضون من الشهداء قال يعني
ترضون بدينه وامانته وعفته وصلاحه وتيقظه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز
الحديث ومنها ما روي عن مولانا الرضا ع عن ابائه ع عن علي ع قال قال رسول الله ص من عامل
الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته
ووجبت اخوته وحرمت غيبته ومنها الموثق عن ابي عبد الله ع قال لا بأس بشهادة الضيف
اذا كان عفيفا صاينا ومنها الخبر عن ابي جعفر ع بعد السؤال عن المكاري والجمال والملاح قال ما
بأس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء ومنها الاخر عن ابي عبد الله ع حين سئل عن الرجل
يشهد لابيه او الاخ لاخيه قال لا بأس اذا كان خيرا وقال الاستاد قدس سره بعد ذكر تلك الاخبار

والمتبادر

والمتبادر من الخير فيه والصيانة والصلاح والعفة هو الامر الوجودي الزائد على مجرد الاسلام
مع عدم ظهور الفسق قطعا كما في العدالة وهذه النصوص مع كثرتها وموافقتها الكتاب والسنة
المستفيضة بل المتواترة اظهر دلالة من الروايات الماضية بل التعارض بينها تعارض المطلق
والمقيد كما صرح به جماعة فان الاخبار السابقة على تقدير دلالتها جملة لا تدل الا على ان المسلم
الذي لم يظهر منه فسق مقبول الشهادة وهو مطلق يعم ما لو كان متصفا بالملكة او حسن الظاهر ام لا
وهذه النصوص كالصريحة بل صريحة في اعتبار الشيء الزائد في تلك فلتكن به مقيدة وبالجملة
لا ريب في ضعف القول الاول انتهى وهو جيد لكثرة الاخبار الدالة على اعتبار شيء زائد لا يتجاوز
احد الامرين الاخيرين على القولين الاخيرين لعدم جواز احداث قول زائد عند العلم بالعدم
واقعا بل في بعضها تصريح باعتبار العدالة مضافا الى نحو قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم
ومنها اصالة عدم ثبوت الحق ونفوذ الحكم وتحقق ما يشترط فيه العدالة بشهادة من لم يعلم
عدالته لعدم الدليل على كون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق عدالة ولا دليلا عليها
ومنها ان شهادة المسلم الذي لم يظهر منه الفسق لا يفيد بنفسها العلم فلا يجوز الاعتماد
عليها للعمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج من ذكر
فيبقى مندرجا تحتها ومنها ان مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق لو كان كافيا لما توقف
الحكم بالمال على تزكية البينة واورد عليه بمنع بطلان التالي لعدم قيام دليل عليه ولعل
ارباب القول الاخر يلتزمون بالتالي ولو سلم فلعل التزكية لمن لم يعلم اسلامه فتدبر ومنها
لزوم الفساد باخذ الاموال والفروج والدماء بمجرد شهادة المسلم المفروض كما لا يخفى
ومنها ان من شرط قبول الشهادة عدالة الشاهد وثبوتها في المسلم المفروض مشكوك فيه فيلزم
الشك في تحقق المشروط ومعه لا يجوز الحكم بتحقق المشروط قطعا واورد عليه اولا بمنع تحقق
الشك في ثبوت العدالة فيمن ذكر بناء على كون العدالة عبارة عن ظهور الاسلام وعدم
ظهور الفسق وثانيا بمنع اشتراط العلم بوجودها ولو سلم فانها غير ما ذكر بل يكفي عدم العلم
بانتفائها وثالثا بان العدالة في الاية ما جاءت شرطا حتى يقال انه يلزم من الجهل بالشرط

الجهل بالمشروط وانما جاءت وصفا ومفهوم الوصف ليس بحجة بحيث يلزم من عدمه العدم ... واجيب عن
الاول بما دل على ان العدالة امر زائد كما مر وتوهم كون المراد مما ورد في الكتاب والسنة غيره
مجاز الا وجه له اذ لو سلم وجود العلاقة فلا بد من قرينة مفقودة فمقتضى اصالة الحقيقة
او اقرب المجازات او الحقيقة وعن الثاني بان الاصل يقتضي اشتراط العلم بوجودها وعن الثالث
بان دليل اشتراط العدالة ليس منحصرا في خصوص الآية بل دليله كثير مع ان الامر وقع باشهاد العدل
فيجب العلم بكونه عدلا ليحصل العلم بالخروج عن العهدة وتوهم دوران الامر في شهادة مجهول الحال
بين وجوب القبول من جهة احتمال كونه عادلا وحرمته من جهة كونه فاسقا فيلزم التخيير كما في سائر
الصور مدفوع بالنقض بما بيناه في كونه دليلا من الاخبار وادعاء النبوة والامامة ونحو ذلك
وبمنع الدوران بينهما بينما في صورة وجود معلوم العدالة اذ الواجب ليس الا قبول شهادة من علم
عدالته وان كان العادل اسما لمعناه النفس الامري لانه امر خفي لا يعلمه الا الله والامناء فالتكليف
به تكليف بما لا يطاق ومنها ان الظن انما يحصل باخبار العدل دون الفاسق ومع انتفاء الظن
لا يجوز الحكم بشهادته واعترض عليه بان الكلام في شهادة المستور لا الفاسق وبعض المستورين
والمجهولين قد يحصل الظن بصدقهم ازيد من بعض من ظاهره العدالة وان الظن ليس شرطا
وانما الشرط شهادة من نصبه الشارع دليلا سواء ظن الحاكم بصدقه ام لا ومنها ان مجهول
الحال ليس بمرضي للشهادة فلا يجوز قبولها منه لعموم قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء ومنها
انه لو لم يجب على الحاكم التوقف في محل البحث لما بقي فرق بين معلوم العدالة ومجهول الحال وهو باطل
ثم ان قلت بعض الوجوه المذكورة يدل على اعتبار العلم بالعدالة وذلك يقتضي اشتراط
الصحبة المتأكدة وعدم الاكتفاء بحسن الظن فكيف يصح الاستدلال بها على جواز الاكتفاء
به قلت من تعمق النظر في الاخبار المذكورة يعلم ان الصحبة المتأكدة الموجبة للاطلاع على السرائر
غير لازم اذ النقل استفادة عدم الجواز منها من جهة دلالة رواية ابن يعفور على كفاية
معرفة كونه ساتر العيوب غير مظهر لها وان كان له عيوب كما هو القابلة المستفادة
من الكلام لانها ظاهرة فيما هو بانتفاء المجهول كما مر فيكون عدم ظهور العيوب ظاهرا في ثبوتها واقعا

واما ان نفيا ... لا يتعين الحمل على ما يقتضي ارادة الصفة وهو الامر الزائد الذي هو الاقرب للمجازات

وعدم

وعدم بروزها عند الناس شايعا وعلى حرمة تفتيش ما وراء ذلك وان امكن حمل الاخبار على التجسس
المنهي عنه فانه لا ريب ان ذلك مناف للزوم الصحبة المتأكدة لعدم امكان التسرح عادة غالبا
او دائما ويؤيد ذلك ما اشتهر نقله من اقتداء جماعة من المسلمين باليهودي المتلبس واخبار المعصوم
عليهم بالواقع بعد ملاقاتهم له وعدم الحكم بفساد صلوتهم واستلزام القول باعتبار الصحبة
المتأكدة واختلال النظام سيما في احكام الاحكام خصوصا في المدن الكبيرة وللقاضي المنفذ اليها
من بلاد بعيدة بل الظاهر ان حال جميع المسلمين في الاعصار والامصار الاكتفاء على حسن الظن لعدم
امكان العلم بالواقع لغير الله ورسوله وامنائه بل المقدور لغيرهم معرفة ظاهر الحال ثم
تلك المعرفة بعد الاختبار الكامل اقرب المجازات بالنسبة الى العلم بالواقع قال بعضهم الى اعتبارها
ولكن لا يخفى ان ذلك مع استلزامه الضيق والعسر خلاف ظاهر الاخبار المذكورة خصوصا
المطلقات السابقة المقيدة بقيد في الجملة وهو عدم كفاية مجرد عدم ظهور الفسق ولزوم
معاشرة ما ولا ريب ان ما ذكر لو لم يكن قطعيا وكان ظنيا يكون معتبرا في محل البحث لكونه مقام
اثبات الحكم الشرعي الوضعي وهو كفاية حسن الظن وحجة القول الثالث ايضا امور منها اصالة
عدم كفاية ما دون الصحبة المتأكدة وعدم لزوم الحكم بشهادة من لم يكن حاله معلوما على هذا
الوجه بل عدم جوازه الى غير ذلك من الاصول المقتضية لاعتبار المعاشرة الباطنية ومنها الشهرة
العظيمة القريبة من الاجماع بل المجمع عليه على ما قال الاستاد قدس سره من انه يستفاد من كثير
العرفان وغيره ومنها ان المستفاد من الصحيح المتقدم معروفيته بالستر والعفاف وكف البطن والفرج
عن المحرمات وذلك يقتضي اعتبار اختبار مطلع على باطن الاحوال فانه لا يقال فلان معروف بالشجاعة
مثلا الا ان يعرف حاله في ميدان الابطال وانه ممن يقتل الرجال ولا يولي الدبر في موضع النزال
ويقاوم الشجعان ويصادم الفرسان فكذا المعروفية بالكف عن الحرام فانها ايضا تحتاج الى الاختبار
بالمعاملات والمحاورات الجارية بين الناس كالتجارات والامانات ونحو ذلك فان عرف انه ممن
يكون ذلك مراعيا للحدود الشرعية فهو العادل والا فلا ومن لم يحصل الاطلاع على حاله على هذا
المنوال فهو مجهول الحال وان راى مواظبا على الصلوة او الدرس والتدريس ونحو ذلك بل يحتمل

ان يكون على الوجه المذكور وان لا يكون وفي حكم ذلك كلام القدماء من جهة تعبيرهم بالمعروف بالدين
والورع كما عن المفيد او بالستر والعفاف كما في يه او باجتناب القبايح اجمع في نفي التهمة والظنة
والحسد والعداوة كما عن القاضي ونحو ذلك ومنها ان ما دل على اعتبار العدالة يدل على اعتبار اقرب
المجازات وهو الاختبار بالمعاشرة الباطنية ومنها ان حسن الظن بعد الاختبار بالخبرة الباطنية
يكاد ينفك عن الملكة اذ مع عدمها يبعد غاية البعد ان لا يظهر منه خلل اصلا لاحد ممن
يخبره باطنا كما لا يخفى وحسن الظن بمعنى عدم رؤية خلل منه مع عدم العلم بتمكنه منه وعدمه
لا دليل عليه بل الدليل على خلافه مع انه لا يكاد يظهر فرق بينه وبين ظاهر الاسلام والجواب
عن الكل يظهر مما تقدم بل الظاهر كفاية حسن الظن بالمعنى المتوسط بين الاول والثالث كما اشرنا
اليه الا ان المصير الى القول الثالث احوط عند الامكان المقام الثاني في بيان ما يعرف به العدالة
بواسطة الغير اعلم ان جميع ما ذكرنا سابقا مبني على امكان المعاشرة وعند عدمه نفي صورة امكان
تحصيل العلم بالشياع القطعي ونحوه مما يقتضي الاطلاع على حال من يراد استعلام حاله كالاطلاع
المعاشر تحصيله ويعمل به وعند عدم امكانه لا بد من التعويل والتزكية واختلفوا في التزكية
على اقوال الاول انها من باب الشهادة بمعنى انه لا بد فيها من اخبار العدلين تمسكا بعدم جواز
العمل بالظن الا مع انسداد باب العلم المنفي هنا وعدم جريان الادلة المذكورة لجواز العمل بالخبر
من حيث هي على تقدير تسليم تماميتها هنا لعدم دلالتها على لزوم القبول في الموضوعات ايضا على وجه
يكون مسلما فلا بد من العلم او ما يقوم مقامه وهو الشهادة الثاني انها من باب الرواية بمعنى
انه يكفي فيها العدل الواحد تمسكا باطلاق الادلة الدالة على جواز العمل بالخبر الواحد من حيث
هو من الايات ونحوها مع كفاية الواحد في اصل الرواية فلا يزيد فرعها وهو التزكية عليها
الثالث انها من باب الظنون الاجتهادية بمعنى انه يكفي فيها الظن الحاصل من الاجتهاد فيما لم يقم
دليل قطعي على عدم اعتباره كائنا ما كان ولو كان خبر غير العدل والمعتمد هو الثالث لعدم امكان
الشهادة فان الشهادة اخبار جازم وهو لغير ممكن التحقق بالنسبة الى الرواة لاقتضائه ادراك
الشاهد لهم وهذا غير واقع بالنسبة الى من كان سابقا في ازمنة كثيرة كزرارة وامثاله وما كتب

في كتب الر

في كتب الرجال ليس من باب الشهادة لانه نقش والشهادة لا بد ان تكون من باب اللفظ وارادة ما يعم
ذلك غير نافعة لان ادلة الشهادة محمولة على الحقيقة مع ان اكثر ما ذكر في تلك الكتب من باب شهادة فرع
فرع الفرع بل فرع فرع الفرع فلا يكون معتبرا ولو سلم الامكان فلا دليل على اعتبار الشهادة على سبيل
الكلية الشاملة للمقام اذ لا عموم من الكتاب والسنة ولا من غيرهما على وجه الاطمينان سيما شهادة
الفرع وقد يدعى وجود خبر معتبر دال على ذلك ولكنه غير ثابت مضافا الى انها لو تحققت وسلمنا
حجيتها فلا تسمن ولا تغني من جوع لندرتها وعدم وفائها في دفع الحاجة كما لا يخفى على المتامل واما
الرواية ففيها انها غير متحققة للزوم كونها من باب اللفظ وهو غير واقع والواقع ليس الا النقش
وهو غير نافع مضافا الى عدم تمامية دلالة ادلتها كما لا يخفى فلا يكون لاعتبارها وجه مضافا
الى انه لا يسلم جل الرواة من الطعن فلا محيص عن الترجيح والعمل بالظن فتعين القول الثالث
وهو كونها من باب الظنون الاجتهادية ولو حصلت من الشياع الظني مضافا الى ان غالب
الاحكام التي لا محيص عن العمل بها مستنبطة من الاخبار وهي غير سالمة من الغش والسقم والغبار
فلا بد من تميز الصحيح من السقيم بملاحظة حال السند ومعرفة الاخبار ولا يمكن ذلك بالعلم
كما لا يخفى على من له ادنى اعتبار فلا بد مما يقوم مقامه بحكم النقل والعقل والاول غير متحقق
لعدم الدليل الدال على كون الشهادة او الرواية محل الاعتبار مع عدم كفاية شيء منهما لو سلما
تحققهما كما لا يخفى مع ان تعيين الموصوف في المشتركات لا يتم الا بالظن كما لا يخفى على المتتبع فتعين
ما يقوم مقامه بحكم العقل وهو الظن الذي هو الراجح بعد العلم واقرب اليه وبالجملة فان الضرورة
ملجئة الى العمل بغير العلم هنا ايضا لانسداد بابه ولزوم العمل بالاخبار بعد الاطمينان برواتها
فلو كان المعيار هو العلم لزم ترك العمل باكثر الاخبار فيلزم اما الخروج عن الدين او التكليف بما لا يطاق
او غيرهما من المفاسد فان قلت جواز العمل بالظن في الاحكام للضرورة لا يستلزم جواز العمل به
في الموضوعات لامكان العمل بمضمون الخبر المشتمل على الحكم لحصول الظن من غير الحكم بكون راويه عادلا
لعدم العلم بالعدالة قلت لا ريب ان حصول الظن بالحكم غالبا موقوف على الحكم بعدالة الرواة
وان غالب الاحكام مستفاد من الاخبار فلو كان الحكم بالعدالة موقوفا على العلم ولا يكتفى فيه بالظن لزم

التزلزل في غالب الاحكام فيلزم ما ذكرنا الضرورة الملجئة الى العمل بالظن في الاحكام ملجئة الى العمل
به في الموضوعات في هذا المقام ايض من غير تعيين الظن الاقوى لعدم انضباطه وكفايته
مضافا الى انه اذا انتفى القولان الاولان تعين الثالث لعدم قول آخر ومما ذكرنا ظهر وجه جواز
العمل بالظن في تعيين الرواة بل الحاجة فيه اشد اذ كثيرا ما يحتاج الى القرائن الرجالية
وقول صاحب المشتركات العامل بالظن من لا يعرف حاله الا بالظن وظهر ايض وجه عدم
الاكتفاء بقول المشايخ بالنسبة الى بعض الاخبار انها صحاح فان الغش في الجملة مما يوجب
التزلزل الذي لا يرتفع الا بعد نحو التصحيح وكيف كان فالخلاف في الجرح مثل الخلاف في التعديل بل
والمختار في المقامين واحد وحكي عن المحقق البهائي القول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدرا
عن غير الامامي فقبل الاول دون الثاني والحق عدم الفرق عملا بالظن فيهما وعدم دليل على الفرق
بينهما تذنيب اختلف في حد الشياع فقيل هو عبارة عن اخبار جماعة يتاخم قولهم العلم
ويقاربه فيكفي حصول ظن قوي يقرب من العلم وقيل هو اخبار جماعة يحصل باخبارهم العلم
ورجح الاول اولا بعدم كون الظن الحاصل منه ادون من الظن الحاصل من شهادة العدلين
وفيه انه قياس وان الظن الثاني مما اقيم الدليل على اعتباره فهو علم شرعي بخلاف الاول مع
ان اعتبار الشهادة من باب الاسم والتعبد لا لوصف الظن والامارة وثانيا بان المفهوم من كلامهم
الشياع غير التواتر فلو اعتبر فيه ما يعتبر في التواتر لكان هو اياه وفيه ان اسباب العلم مختلفة
فقد يحصل بالتواتر وقد يحصل بالتظافر وقد يحصل بغيرهما مع ان العلم الحاصل بالتواتر مما
يمتنع عند العقل خلافه بخلاف هذا العلم فان غايته امتناع الخلاف عادة ولو لم يمتنع عقلا
مضافا الى ان التمسك في الحكم الشرعي بما ذكر لا وجه له فالاقرب هو القول الثاني فيما لم يقم
دليل على اعتبار مطلق الظن فيه حذرا عن نقض اليقين بغير اليقين ونحو ذلك وان كان
الاول ايض لا يخ عن قوة المقام الثالث فيما يتعلق بذكر السبب في الجرح والتعديل اعلم
ان العلماء اختلفوا في ذلك على اقوال الاول لزوم ذكر السبب فيهما مط تمسكا بالاختلاف في
في اسبابهما المقتضي لبيانها الثاني عدم لزومه كك تمسكا بعدم الحاجة اليه مع البصيرة وعدم

الاعتبار

الاعتبار بدونها بناء على ان الشهادة بدونها فسق الثالث لزومه في الاول دون الثاني تمسكا بالاختلاف في
في اسباب الجرح دون التعديل الرابع العكس تمسكا بكفاية مطلق الجرح في ابطال الاعتماد برواية
المجروح دون مطلق التعديل لتسارع الناس الى الحمل على الصحة والتحقيق في المسئلة ان الجرح
والتعديل اذا كانا بالخطاب الشفاهي مع العلم بالموافقة في اسباب الجرح والتعديل لا حاجة
الى ذكر السبب وفي علمه لا بد من ذكره سيما مع العلم بالمخالفة الا اذا كان رأي المشهود له ادنى المراتب
في العدالة فيكفي الاطلاق في التعديل دون الجرح او اعلاها فيها فينعكس الامر فان الظن بالوثاقة
يحصل في القسم الاول مع الاطلاق ايض وكذا في غيره مما فصلناه على اشكال في القسم الاول من المستثنى
الا اذا قلنا بندرة كون العادل بحسن الظاهر عادلا بظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق ولا
يحصل في غير ذلك الا بذكر السبب لاحتمال تسارع المعاصرين بعضهم الى جرح آخرين من غير تعمق
وبعضهم الى تعديل آخرين حملا لافعال المسلم على الصحة فيكون لازما واذا كانا بالكتابة في كتب الرجال
وبالرجوع اليها فلا حاجة اليه الا مع بيان كون اصطلاحه العدالة ادناها فلا بد من ذكره
في التعديل دون الجرح او اعلاها فبناء العكس او مع العلم بالمخالفة على سبيل الاجمال او عدم العلم
بها كك وكون مذهب المشهود له حسن الظاهر فلا بد منه مط او اعلى المراتب في العدالة فلا بد في التعديل
دون الجرح او ادناها فبالعكس فان الاطلاق في غير تلك الصور محمول على الفرد الكامل وهو ما يكون
معتبرا عند الكل حذرا من لزوم التدليس ولهذا صار الاطلاق ديدن العلماء فيحصل المظنة الكافية
مضافا الى ان اشتراط ذكر السبب يستلزم اختلال امر تصحيح الاخبار المستلزم لاختلال الاحكام
ومن هذا يظهر وجه اختلال ما عدا المختار المقام الرابع في كيفية الامر عند تعارض الجرح
والتعديل اعلم ان التعارض على اقسام الاول التعارض على سبيل التباين الكلي الثاني التعارض
على سبيل العموم المطلق الثالث التعارض على سبيل العموم من وجه وكل منها اما ان يكون من قبيل
تعارض النص مع النص والظاهر مع الظاهر او النص مع الظاهر فهذه تسعة اقسام بل اثنا عشر قسما
وقد اختلفوا فيه على اقوال الاول تقديم الجارح مط لا لاستلزامه الجمع بناء على تقديم المثبت على
النافي مط من جهة رجوع قول المعدل الى عدم وجدان سبب الفسق وقول الجارح الى وجدانه

ولامنا فاقبينهما فلا يلزم من تقديم الجرح تكذيب احد والجمع مهما امكن اولى وفيه مضافًا الى عدم
دليل على لزوم الجمع وعدم كفاية الاولوية المحضة كما لا يخفى انه يستلزم عدم تحقق حديث صحيح وانه
لا يتم في صورة تعارض النصين على سبيل التباين الكلي وكذا على سبيل العموم المطلق او من وجه
ايض الثاني تقديم قول المعدل مط ولعله لكثرة التسارع الى الجرح فيكون موهومًا وهو كما ترى
الثالث تقديم الجرح ان امكن الجمع بان لا يلزم تكذيب احد منهما لما مر وان لزم كان قال احدهما
رايته في الوقت الفلاني يشرب الخمر وقال الاخر رايته في ذلك الوقت يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات
كالكثرة والاعدلية والاورعية ونحوها مما يفيد الظن ومع عدمها لا بد من التوقف لانهما بعد
تعارضا ولا مرجح لاحدهما والحق انهما ان تكاذبا كما في النصين مثلا لا بد من الرجوع الى المرجحات
كما مر والا يقدم المثبت وبالجملة وجب تقديم قول من لا يلزم من تقديم قوله تكذيب الاخر ورد
قوله تعديلا كان او جرحا هذا ان لم يعرض مانع عن التقديم في الصورتين ككون الجارح مجروحا
ونحو ذلك والا فيتوقف ان لم يترجح الاخر والا يقدم ووجه تقديم التعديل في صورة كونه نصًا
وكون الجرح ظاهرًا كان يقول المعدل كان زيد فاعلا للخير في كل وقت وقال في الجارح ما رايت
منه خيرًا ان قول المعدل في الحقيقة سالم عن المعارض كما لا يخفى فيحصل الظن بالوثاقة ومن هذا
يظهر وجه تقديم الجرح عند كونه نصًا وكون التعديل ظاهرًا المقام الخامس في بيان حكم الشاهد
المجهول الحال عند الحاكم اعلم انه اذا شهد الشاهد عند الحاكم فلا يخ اما ان يعلم الحاكم بعدالته
او يعلم بفسقه او لا يعلم شيئًا منهما مع الجهل باسلامه او مع العلم به فعلى الاول يعمل بقوله
في محل اعتباره ويحكم به اذا اجتمع ساير شروطه وهو المحكي عن صريح ف وط ويه ونع
ويرد وعد وس واللمعة وضه ولك وغير ذلك والظاهر انه مما لا خلاف فيه وهو المستفاد
من الايات والاخبار ايض وعلى الثاني يطرح شهادته من غير حاجة الى البحث فلا يحكم بها
وهو المحكي ايض عن كثير من الكتب المذكورة بل عن مجمع الفائدة التصريح بدعوى الاجماع عليه
ودلالة الاية والاخبار عليه وعن لك نفي الخلاف فيه وعلى الثالث ايض يطرح كما حكي
عن كثير مما ذكر من الكتب بل عن لك دعوى نفي الخلاف عنه واستظهرها في الرياض قائلا انها

المصحح بها

المصرح بها في جملة من العبائر مثل لك والكفاية وعلى الرابع وهو ان لا يعلم عدالته وفسقه ولكن
علم اسلامه فقد اختلف العلماء فيه على قولين الاول انها لا تقبل بل يلزم التوقف حتى يتحقق
ما يبنى عليه من التعديل او الجرح وهو المحكي عن المش ومنهم صاحب ط ويه ونع وعد ويرد
ولف وس وضه ولك وغير ذلك بل عن ظاهر الايضاح انه مذهب الاصحاب الا من شذ الثاني
انها تقبل من غير توقف على البحث عن حاله وهو المحكي عن الاسكافي والمفيد في كتاب الاشراف والشيخ
في ف وصا وعن لك تقويته وعن الشيخ دعوى اجماع الطائفة على ما اختاره ومبنى الخلاف هنا اختلافهم
في تفسير العدالة بانها ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر او الملكة فالاولون
اختاروا احد الاخيرين فاوجبوا البحث والفحص والاخرون اكتفوا بظاهر الاسلام بناء على ان
الاصل فيه العدالة فلم يوجبوا البحث وقد مر احقاق الحق وابطال الباطل فيما تقدم على وجه
يظهر ان القول المش هو المؤيد المنصور فائدة لا بد في الرواية من مستند يقبل بسببه تلك الرواية
وذلك المسند قد يكون هو المعصوم ع وله ح مراتب اربع كما عن المحقق الاولى ان يقول اسمعني رسول الله
او شافهني وحدثني الثانية ان يقول قال رسول الله ص كذا او سمعته منه او حدث الثالثة
ان يقول امر رسول الله ص مثلا الرابعة ان يقول رايت رسول الله ص مثلا وقد يكون هو الراوي
عن المعصوم بواسطة او بدونها وتحمل الحديث منه على انحاء سبعة الاول وهو الاعلى السماع
من الشيخ فيقول سمعت او حدثني او اخبرني او انباني وهو قد يكون بقراءة الشيخ من الكتاب وقد
يكون بالقراءة من الحفظ وعلى التقديرين قد يكون المخاطب غير السامع وقد يكون نفسه منفردًا
او مع غيره والثاني من الاول اعلى لقلة احتمال الخطأ من الشيخ وكثرة الاعتناء الموجبة لقلة
الخطا من المروي له ومنه يظهر وجه التفاوت في ساير المراتب فان قلة احتمال الخطأ توجب
زيادة الاعتناء وكثرته تقتضي نقصانه كما ان احتمال الخطأ في اللسان والبصر من الراوي الاصل
وفي السمع من المروي له عند توجه الخطاب اليه خاصة اقل كذا احتماله بالنسبة الى اشتراك
الخطاب بين الاول بالنظر الى ما هو فيه اكثر الثاني القراءة وهي قد يكون بقراءة المتحمل على الشيخ
وقد يكون بقراءة غيره وسماعه وعلى التقديرين قد يكون مع كون الاصل المصحح بيد الشيخ او بيد

ثقة وقد يكون مع التفات الشيخ ر نالى ما فى حفظه فيقول واقر به او احد العبارات المذكورة مقيدة بقراءته
عليه او قرئ عليه وانا اسمع فاقر به او احدهما تقدم مقيدة الثالث الاجازة مشافهة او كتابة بالرخصة
والاذن فى الرواية وهى اما المعين بمعين كاخبرتك رواية هذا الكتاب او لغيره بغيره كاخبرت المسلمين
او الطلاب رواية مسموعاتى او لمعين بغيره كاخبرتك رواية مسموعاتى او بالعكس كاخبرت الطلاب
رواية هذا الكتاب وقد تكون بالنسبة الى المعدوم منضمًا الى الموجود او مختصًا به وعلى التقدير
فيقول اجازنى رواية كذا او احدى العبارات المتقدمة مقيدة بما يرفع التدليس الرابع المناولة
وهى اعطاء الشيخ اصله وتاليفه لغيره مع قوله هذا سماعى من غير اجازة ومعها اولى واعلى فيقول
ناولنى او احدى العبارات المتقدمة مقيدة بما يرفع التدليس الخامس الكتابة بان يكتب للمروى له
حاضرًا او غائبًا مرويه بخطه او يأمر به بها فيقول كتب لى او احدى ما ذكر مقيدة السادس الاعلام
بان يعلم الناس او المروى له ان ما كتب فى الكتاب الفلانى مرويه من غير مناولة واجازة او اوصى عند
الموت او المسافرة بكونه كتب فيقول اعلمنا ونحوه السابع الوجادة بان يجد المروى مكتوبا بخط الشيخ
او فى تصنيفه ولو من غير خطه فيقول وجدت بخط فلان او فى كتابه او احدى العبارات المذكورة
مقيدة ومنع جواز الاخبار مع التقييد على وجه يفيد المطلوب من غير تدليس هنا وفى بعض ما سبق لا وجه
له فان باب المجاز واسع والتدليس بالقرينة مرتفع واما منع جواز العمل مع حصول العلم بالتواتر و
نحوه بكونه من الشيخ كما فى الكتب الاربعة للمشايخ الثلثة فاسد سيما فى امثال زماننا مصباح
فى ان عمل العدل الذى يعتبر العدالة برواية الراوى تعديل له ام لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه
تعديل وهو المحكى عن صريح يب والاحكام والمحصول والمنهاج وشرحه والمختصر تمسكا بدعوى الاتفاق
عليه وان الراوى الذى عمل العدل بروايته لو لم يكن عادلا لزم عمل العدل بخبر غير العدل وهو فسق
والكلام فى العامل العادل ورد الاول بالمنع والثانى بالنقض بمن يعمل بخبر المجهول والفاسق عند
الاعتضاد بالشهرة ونحوه مما يفيد الظن بالصدق مع انه لو كان معصية ليس كبيرة فادخله مضافا
الى ان الحكم بالتعديل دفعا للفسق عن العادل لا دليل عليه واما صحة فعل المسلم لو سلمت معارضة
باصالة عدم العدالة الثانى انه لا يفيد التعديل وهو ظاهر النهاية والمحكى عن ظاهر المنية وشرح

المختصر

المختصر وهو المعتمد لما مرت اليه الاشارة نعم ان حصل العلم او الظن الذى يطمئن به النفس بالعدالة
بمجرد ذلك او بانضمام امر اخر ولو من جهة كون الغالب عدالة من يروى عنه ذلك العادل لغلبة مرجحة
لالحاق المشكوك فيه بالغالب يعمل به سيما ان علم ان ذلك العدل لا يعمل الا بخبر العدل والا فلا وكيف كان
فهل يشترط العلم بعمل العدل بالرواية او لا حكى الاول عن صريح يب والمحصول والاحكام وظاهر المنهاج
وشرحه والمختصر وقد يقال الظاهر انه مما لا خلاف فيه بين القائلين بكون ذلك تعديلا فلو افتى بحكم موافق
لرواية مجهول حال رواتها واحتمل ان يكون مستنده تلك الرواية او دليل اخر لم يكن ذلك تعديلا لهم كما عن صريح
المحصول والاحكام ويه والمنية بل فى صريح يه دعوى الاجماع عليه والظاهر انه لا فرق بين ذكر الراوى باسمه
او مبهما او علم ذكره على اشكال فى الاخيرين واياما كان فلا ريب ان ذلك التعديل مرجوح بالنسبة الى
التزكية بالقول مع ذكر السبب ويكون مخالفة العدل الخبر قدحا فى روايته ام لا المعتمد الثانى كما عن صريح الشهيد
الثانى تمسكا بجواز كون المخالفة لتعدده او معارضته مع ما هو ارجح منه او نحوهما والعام لا يدل
على الخاص بوجه كما لا يخفى مصباح فى كفاية تعديل المجهول بقوله حدثنى عدل من غير ان يسميه وعدمها
اختلفوا فى ذلك على قولين الاول انه لا يجوز الاعتماد على ذلك والحكم بصحة الرواية وحجيتها بمعنى اعتبار
تزكية مجهول العين وعدم اشتراط تعلقها بمعلوم وهو المحكى عن بعض كالمحقق واستاد المحقق الدوانى فى الفقه
والاصول والآمدى بل قد يقال لو قيل ان ذلك مذهب المعظم لم يكن بعيدا الثانى انه لا يجوز الاعتماد
على مجرد ما ذكر بل يشترط فى التزكية تعلقها بمعلوم العين وهو ظم لم والمحكى عن الشهيد الثانى على تحرير
والمحصول حجة القول الاول عموم ما دل على حجية خبر الواحد وشهادة العدلين وفيه ما لا يخفى على من تامل
فيما تقدم الثانى انه يحصل الظن بعدالة الواسطة والاصل فيه الحجية فيعتبر هنا فى التوثيقات وساير
الادلة والامارات الاجتهادية وان تفاوتت مراتبه واعتبار الاقوى مع انه مستلزم لعدم وجود حديث
صحيح لعدم كونه محددا بحد مما لم يقبل به احد واحتمال وجود القدح واقعا غير قادح كساير التوثيقات
وحجة القول الثانى ان التعديل انما يقبل مع انتفاع معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين
المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن من وجوده واصالة عدم الجارح غير متحقق
بعد العلم بوقوع الاختلاف فى شأن كثير من الرواة بل لا بد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض

حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كالعمل بالعام بالنسبة الى الفحص عن المخصص قال صاحب لم بعد ذلك واذا عرفت
هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة
بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال
الرواة ليؤمن من معارضة الجرح انتهى واورد عليه بان المراد ان كان عدم حصول الظن بسبب ذلك
الاحتمال فهو بط لضرورة حصوله والا لزم ان لا يحصل من خبر العدل الظن بالحكم الشرعي او بالمطلب اللغوي
او بالجرح والتعديل ونحو ذلك لاحتمال الخطاء في مستند علمه بالمذكورات وانه لو ابرزه لكان غير حجة عندنا
عندنا وذلك بط بالضرورة وان كان المراد ان هذا الظن ليس بحجة لا يشترط في حجيته كل ظن حصول
ظن اخر من جهة الفحص بعدم وجود معارض له فهو بط لان ذلك لو سلم فانما هو في صورة امكان
الفحص عن المعارض واما مع عدمه فلا يشترط كما هو الظاهر من سيرة العقلاء في موارد عملهم بالظن
وكك من معظم الاصحاب اقول لا يخفى ان الاصل تحصيل العلم اما في حكمه ولما تعذر العلم وما يقوم مقامه
اعني الشهادة والرواية لعدم كون التصحيح خبرا من جهة كونه نقشا لا لفظا ومن جهة كونه على تقدير
كونه نبا دالا على التعديل التزاما باللزوم البين بالمعنى الاعم لا باللزوم البين بالمعنى الاخص
للاحتياج الى ملاحظة الاصطلاح والعدالة وحرمة التدليس ونحو ذلك ولعدم الدليل على اعتبار
الشهادة او الرواية هنا يكتفى بما هو الاقرب الى العلم وهو الظن الحاصل بعد البحث لانه الذي
يبقى ولا يضمحل وان قبول التعديل موقوف بعدم معارضة الجرح كما ان قبول الخبر الواحد ونحوه
موقوف على عدم معارضة غيره المعلومة او المظنونة بالاجتهاد واستفراغ الوسع وتحقق
هذا الشرط موقوف على تعيين الراوي وذلك لا يتحقق بمجرد وصف الحديث بالصحة فلا يتحقق
شيء من اقسام التزكية فلا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة
الجرح له بان يتفحص عن معارضة بعد تعيين الراوي وتوثيقه فان وجد يعمل بما هو القاعدة
في صورة تعارض الجرح والتعديل والا فيعمل به كما انه لا يعمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام
قبل الفحص عن مخصصه دفعا للتزلزل المنافي للظن البدوي الحاصل من جهة ملاحظة كثرة
المخصص والمعارض كما في نحن فيه من جهة كثرة التعارض بل كاد ان لا يوجد تعديل سالم عن

عن معارضة

عن معارضة الجرح فان قلت اذا كان بناء العمل على الظن فلا وجه للمنع لحصوله بمجرد تصحيح من يعتمد بقوله
فهما واعتبار الاقوى مع عدم الدليل عليه متعذر اذ ما من ظن الا ويمكن ما هو اقوى منه لكون
الظن مما يقبل الشدة والضعف الى مرتبة العلم مع انه غير منضبط مضافا الى ان الظن الحاصل
من تصحيح بعض المعتمدين ربما يكون اقوى من تعديل بعض اخر قلت اولا ان الظن الثانوي
الباقي بعد الفحص وحصول العجز لكون الاصل هو العلم فلا بد من الفحص رجاء لحصول العلم
وبعد العجز لا بد من العمل بالظن الباقي الذي لا يكون مع التزلزل ولا شك في انه لا يكون قبل الفحص
محل الاعتبار الظن لانه معتبر بعد الاستفراغ لا قبله وما نحن فيه ليس بعد الاستفراغ ولا
اقل من الشك في الاعتبار والاصل عدمه مع انه اذا لوحظ اختلاف العلماء في كثير من الرجال
الذين يحتمل كون ما نحن فيه منهم احتمالا قويا يضمحل الظن البدوي فلا يكون باقيا حتى
يكون معتبرا والحاصل ان صغرى القياس الذي لا بد منه غير حاصلة وكبراه غير متحقق
لان كل ظن حجة على الاصح لكن بعد الاستفراغ لا مط لان الاطلاق محمول على ما هو المعتبر
عند الكل فلا يكون احتمال الاختلاف فيه محققا لانا نقول المتعارف في المحاورات العرفية التكلم بمعتقدهم
مضافا الى كون ديدن العلماء ايضا كك كما لا يخفى على المتتبع فهذا التوهم خلاف المتاهل مع ان الصحيح عند الكل
عند الكل انما يتحقق اذا تحقق اخبار العدلين الموجب لحصول المظنة مع كون العدلين عادلين عند الكل
يتحقق الصحة المتاكدة وذلك غير واقع غالبا ان لم نقل كليا وتوهم لزوم العسر ايضا فاسد لسهولة
الرجوع الى كتب الرجال وثانيا ان التصحيح عند المتاخرين مبني على الظن والتعديل مبني على القطع
واحتمال الخطاء في الظن اكثر فيحصل التزلزل في التصحيح دون التعديل فان الاحتمال فيه اقل فيحصل من باب
الظنون الاجتهادية دون الظن قبله فلا يلزم الترجيح بلا مرجح مع انه لا يجري في الاخير الدليل العقلي
كما اشرنا اليه وهنا قول اخر وهو ان سند الرواية ان كان معينا معهودا بالذكر او نحوه كان الحكم بالصحة
تعديلا للراوي المعين والا فلا ولعل وجهه ان الداعي وهو التعديل في الاول موجود والمانع
وهو عدم امكان الفحص مفقود فلا بد من القبول فيه دون الثاني وفيه ما لا يخفى لمنع وجود الداعي
بناء على انه ما يكون مفيدا للظن الحاصل بعد الاستفراغ لا مط مضافا الى حصول التزلزل بدون الرجوع

المعتبر هو الظن م

فيتحقق م

بالعمل مضافا الى ان الظن بعد الفحص اقوى من غيره من قال

الظن * بان التعديل على جرح م

الى كتب الرجال من جهة ما تقدم فلا بد من الرجوع ليحصل الاستفراغ وبرتفع التزلزل المتحقق مقدمنا
القياس نعم ان حصل اليأس بحصول العلم ولو بسبب عدم التمكن لضيق الوقت ونحوه وحصل من اتفاق
جم غفير من العلماء على تصحيح خبر ظن يطمئن به النفس يكون اعتباره متوجها وان كان الاحتياط خلافه
مهما امكن الاخذ بالاوثق وتوهم كون ذلك نحو قالا لاجماع المركب فاسد لعدم العلم به فان غاية ما فى الباب عدم
التعرض لا نعرض العدم على وجه يكشف عن قول الحجة ولكن لا يخفى ان حصول الاطمينان وعدم تحقق التزلزل
مع ملاحظة ما ذكر والعلم الاجمالى باختلاف المصححين وابهام موضع الاختلاف واحتماله فى كل خبر
الظن القوى بل القطع بحصول الخطأ فى بعض الاخبار من اول الفقه الى اخره وفى بعض رواتها ولو فى واحد
بسبب اشتراك الاسم المحوج الى ملاحظة القرائن الظنية الرجالية ونحوها وكذا اختلاف كون اللفظة الا
على التعديل مأخوذ لذلك غاية الاشكال فكيف كان فالاحتياط عند الامكان لا ينبغى ان يترك لانه مرجوح
بالنسبة الى غيره قطعا مع ان ما ذكرنا يقتضى كون عدم الاكتفاء اقوى سيما فيما اذا لم ينقل من التصحيح
الشهادة بل كان دالا على مجرد اعتقاده عدالة الواسطة المجهولة مصباح فى ان رواية العدل عن
اسما وعدالة وعدالته خاصة مع عدم العلم بان الراوى ممن لا يروى الا عن ثقة تعديل ام لا ان العلماء
اختلفوا فى ذلك على قولين الاول ان العدل اذا قال اخبرنى رجل مثلا او زيد مثلا من غير ان يعلم حاله
ان يعلم من حال الراوى المذكور انه لا يروى الا عن ثقة وعدل لا يكون ذلك تعديلا وهو مختار
قال والحق انه لا يكون ذلك تعديلا الا اذا عرف بصريح قوله او بعادته انه لا يستخبر الرواية الا عن عدل
فح يكون روايته عنه تعديلا له والا فلا وهو المحكى عن ...ى والغنية والاحكام والمحصول والمختصر
وغيرها بل قد يقال ان الظاهر انه مذهب لمعظم الثانى انه تعديل وهو المحكى عن بعض وشذوذ من المحدثين
والمعتمد هو الاول وفاقا لبعض اجلة العصر لان العدل كما يروى عن العدل كذلك يروى عن غير العدل بل قد
ان عادة اكثرهم الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا فلا يدل روايته عن غيره على تعديله
نبى من الا لا انك لكونها اعم وحجة القول الثانى لعلها ان العدل لو عرف كون من يروى عنه فاسقا
لكان فى روايته عنه غاشا ومدلسا فى الدين وان الظاهر من الاطلاق كون رواية العدل عن العدل
واجيب بمنع الغش والتدليس لانه لا يوجب العمل على غيره بل قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرفه

بالفسق

بالفسق والعدالة فروى عنه واحال البحث عن حاله الى من يريد العمل بروايته فلا يكون الظاهر كون
رواية العدل عن العدل مع كون خلافه كثيرا بل غالبا كما اشرنا اليه سواء علم ان من عادة العدل
الرواية عن العدل وغيره ام لا نعم ان علم او ظن على احتمال ان من عادته الرواية عن العدل دون
غيره او صرح به فيكون روايته عنه ح تعديلا وعدمه قولان الاول انه تعديل وهو مختار به والمحكى
عن بعض ...ى والمنية والمحصول والاحكام والمختصر وغير ذلك الثانى انها ليست تعديلا وهو المحكى عن بعض
والاول لعله اقرب لان حصل الظن بالعدالة ولكن فى الاكتفاء به بمجرده نظر بل لا بد من استفراغ الوسع
فى معرفة ما يزيد عنه وما يعارضه وما يعاضده رجاء لحصول العلم وتحصيل المحل اعتبار الظن وهو
ما بعد الاجتهاد والاستفراغ فان الظن حجة بعد الاجتهاد والاستفراغ لا مط وفى حكم ما ذكر ما اذا حذف
الواسطة كان يقول قال رسول الله ص كذا مصباح فى كفاية كون الراوى من مشايخ الاجازة كما فى ابراهيم
هاشم فى الحكم بالعدالة وعدمها اختلفوا فيها على قولين الاول انه من اسباب التعديل بل قد يقال انه يدل على
فى اعلى درجة الوثاقة وهو مختار بعض بل يحكى عن كثير من المتأخرين الثانى المنع وانه من اسباب الحسن
بعض اخر حجة القول الاول ان الظاهر عدم ظهور الفسق ومنافاة العدالة من معظم مشايخ الاجازة والملحق
بالغالب ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وان عادة المصنفين على توثيق الشيوخ
وان الظن بالعدالة يحصل منه فيعمل به بناء على كون المسئلة من الامور الاجتهادية كالمسائل الفقهية
واللغوية وكفاية الظن فيها وحجة القول الثانى ان قولهم شيخ الاجازة لا يدل على العدالة بشىء من الدلالات
لا مطابقة لعدم كونه نفس العدالة ولا تضمنا لعدم كون العدالة جزء من مفهومه ولا التزاما لعدم اللزوم
عقلا وعادة لامكان صدور الفسق من بعض المشايخ ولا شرعا لعدم ورود نص على لزوم الحكم بعدالة
شيخ الاجازة وان محل البحث من الموضوعات الصرفة فلا بد من ثبوت العدالة بالعلم او بسبب من الاسباب
الشرعية كشهادة العدلين ولا ريب ان ما ذكر لا يفيد العلم ولم يثبت كونه من الاسباب الشرعية
ولو صدر من العدلين لعدم دلالة العبارة على العدالة كما مر فلا يكون شهادة ولا رواية ومع ...
واحتمال النقل اصطلاحا مدفوع بالاصل وقد يقال اذا كان المستجيز ممن يطعن على الرجال فى روايتهم
عن المجاهيل والضعفاء وغير الموثقين فدلالة استجازته والرواية عنه على الوثاقة فى غاية

القوة سيما اذا كان المستجيز من المشاهير او على التحقيق ان المستجيز اذا كان من الاجلة كالمفيد وشيخ الطائفة
او كان الاجازة على وجه الاستمرار والشيوع والغلبة فيفيد الوثاقة لكونه مما يوجب حصول الظن
الذي يطمئن به النفس والا فيكون ذلك مدحا فيكون من اسباب الحسن مصباح في كفاية
حكم بصحة سند الحديث في الحكم بصحته ولو كان الراوي مجهولا وعلى هذا اعلم انهم اختلفوا في ذلك
على قولين الاول انه اذا حكم العلامة بصحة سند حديث ولم نعلمه لكنا رأيناه في سند فيه مجهول
الحال الذي لم يتعرض له اهل الرجال يستفاد توثيق ذلك المجهول حتى لو رأيناه في سند آخر كان
اللازم هو حكم بصحته ايضا وهو المحكي عن بعض كالفاضل الاسترابادي في الرجال الكبير الثاني
المنع وهو المحكي عن استاد الفحول في الفقه والاصول قائلا ان حكمه بصحة حديثه دفعة او دفعتين
مثلا غير ظاهر في توثيقه بل ظاهر في خلافه بملاحظة عدم توثيقه نعم لو كان ممن اكثر تصحيح حديثه
مثل احمد بن يحيى واحمد بن عبد الواحد ونظائرهما فلا يبعد ظهوره في التوثيق ومال الى هذا
التفصيل السيد الاستاد قدس سره على ما حكى عنه ابنه دام ظله والحجة القول الاول ان تصحيحه ذلك
الحديث اما باعتبار ثبوت وثاقة ذلك المجهول عنده او باعتبار اطلاعه على سند آخر لم يشتمل عليه
وان كان يوجب الظن بانه تصحيح للسند الذي فيه ذلك المجهول فيفيد توثيقه لكن ملاحظة ترجمته في الرجال
وعدم تصريح احد من اهل الرجال بما يدل على توثيقه مع كونهم من اهل الخبرة وتوفر دواعيهم على كشف احوال
الرجال يوجب الظن بانه ليس تصحيحا للسند الذي يشتمل على ذلك المجهول وهذا الظن ان لم نقل بكونه
اقوى من الاول فلا اقل من مساواته له ومع هذا كيف يمكن الحكم بالوثاقة والتحقيق ان يقال ان ما ذكر
غير منضبط ولا هو كلي اذ ربما يحصل من التتبع الظن القوي في الغاية بعدم سند آخر غيره لذلك فقد يحصل
من ملاحظة الترجمة ظن لا يبلغ هذا المقدار من القوة وقد ينعكس الامر فالمدار على حصول الظن من غير
معارض اللهم الا ان يقال ان ما ذكر مبني على الغالب فلا يقدح الاختلاف احيانا اقول لا يخفى ان كون اصطلاح
في كل الصحيح ما يكون راويه اماميا عدلا ضابطا يقتضي ان يحكم بكون تصحيحه تعديلا لا حد راعن الاغرا
بالجهل والتدليس فيكون كسائر التعديلات فان اطلاق الصحة على غير ذلك لو سلم لا بد ان يكون مع القرينة
والكلام فيما ليس فيه قرينة واحتمال كونه ايضا من قبيل لا يكون راويه عادلا غير قادح في حصول الظن كما

تعرض

مع عدم الاكتفاء بان عدم الاطلاع على سند آخر

تعرض اهل الرجال كما لا يخفى فمختار الفاضل الاسترابادي في غاية القوة نعم لا بد من الفحص بعد ذلك عن المعارض
والمعارض لما ذكرنا ولكن الاحتياط لا ينبغي ان يترك مصباح في كفاية قولهم اخبرني بعض اصحابنا
في قبول الرواية وعدمها حكي في لم عن المحقق انه قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل
وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لانه لاخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة
واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول وقال صاحب لم وهو عجيب منه بعد اشتراط العدالة في الراوي لان
الاصحاب لا يحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما
يتحقق بعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده
والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة انتهى
وهو جيد لعدم دلالة ما ذكر على التوثيق بشيء من الدلالات لغة وعدم ثبوت الاصطلاح في الاشارة
بما ذكر الى التزكية واعتقاد العدالة نعم في التعبير بقوله بعض اصحابنا اشارة الى المدح كما لا يخفى
وهذا غير التعديل فتدبر مصباح في مفاد قولهم فلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وانه يقتضي
الحكم بصحة الرواية وان كان الذي يروي عنه مجهول الحال ان صح النسبة الى من ادعى في حقه ذلك
ام لا فيهنا مقامان الاول انه هل يفيد وثاقة من قيل في حقه ذلك ام لا وجهان من كون ذلك اللفظ
صادرا عن القدماء وكون الصحيح عندهم ما يعتمد بصدوره ولو من غير جهة عدالة الراوي ومن ان
الظاهر ان الذي اجمع العصابة على صحة جميع رواياته لا يكون عادة الا عادلا وان امكن عقلا
ان يكون فاسقا فيكون مفيدا للظن بالوثاقة والمعتمد هو الثاني لان هذا اللفظ وان كان ظاهرا
في مدح الرواية الا ان المراد منه بيان قاعدة كلية في بيان ان الراوي المخصوص يكون بمرتبة لو ما
الحديث صحيحا اليه لكان صحيحا ولو كان الحديث مما لم يطلع عليه المادح فان علم صدور حديث
سوى ما اطلع عليه مما لم يطلع عليه الا الله والراسخون في العلم فذكر لفظ العموم وهو كلمة ما مع
ذلك دليل على عدم ارادة ما اطلع عليه خاصة فلا بد من كون الموصوف بذلك الوصف ثقة
معتمدا حتى يمكن ان يقال في حقه ان ما يصح عنه فهو صحيح مع ان الاتيان بلفظ المضارع دون الماضي

دليل ما ذكرناه كما لا يخفى فان قلت هذا اللفظ قد يستعمل في فاسد المذهب كابان بن عثمان الناووسي فلا يفيد
الوثاقة المقترنة مع صحة العقيدة قلت هذا مثل لفظ ثقة في افادته عند الاطلاق كونه اماميا اما
من جهة الحقيقة الثانوية او من جهة كونه هو الفرد الكامل واما من جهة ان عدم التعرض لفساد
المذهب دليل عدم الوجدان وهو دليل عدم الوجود ظنا لبعد عدم اطلاع المتتبع الكامل الماهر
على صفة موجودة في الراوي ونحوه فان قلت هذا الاجماع مجرد وفاق لم يثبت وجوب اتباعه قلت
لا ريب في افادته الظن بالوثاقة مضافا الى ان الظاهر انه اجمعت العصابة على ان قولهم اجمعت العصابة
يفيد الوثاقة بالنسبة الى من ورد في حقه ذلك نعم هذا الصحيح ليس كساير الصحاح بل هو ادنى
المقام الثاني ان ذلك اللفظ هل يقتضي الحكم بصحة الرواية بل تعديل من عدا ذلك الشخص الى
المعصوم ع ايضا ام لا فيه قولان الاول انه يفيد توثيق غيره ايضا فيقتضي الحكم بصحة الرواية بعد حصول
شرط الصحة بالنسبة الى من كان قبل ذلك الشخص في الذكر وهو المحكي عن ظاهر اسناد الفحول بل المشهور المعظم
الثاني انه لا يفيد الا وثاقة من ادعي ذلك في حقه وهو المحكي عن بعض وحجة القول الاول انه
ان اهل الرجال لو لم يقصدوا الحكم بصحة اهل الرواية بل قصدوا مجرد بيان وثاقة من ادعي ذلك
الاجماع في حقه لما كان لتخصيصهم تلك الدعوى ببعض وجه واورد عليه باحتمال كون الوجه
في الفرق الاتفاق على الوثاقة فيمن ادعي ذلك الاجماع في حقه دون غيره وثانيا انه لو كان المراد بيان
وثاقة ذلك الرجل لما كان لتخصيص تلك الدعوى ببعض دون آخر ممن لا خلاف في عدالته وجه
ورد بانه ان اريد بعدم الخلاف في ذلك من المعدلين المصرحين في الرجال ففيه اولا انه غير
الاجماع العصابة وثانيا انا لم نجد من وثقه جميعهم وعدم وجدان الخلاف منهم غير عدم الخلاف
منهم وان اريد اتفاق جميع العصابة فلم يوجد الا في سلمان وغيره ممن عدالته ضرورية دون غيره
اذ لا يكاد ثقة جليل يكون سالما عن الطعن اقول يظهر من هذا وجه القول الثاني وهو المعتمد
لان المتيقن ليس الا توثيق من ورد ذلك في حقه دون غيره لان دلالة الالفاظ اما بالوضع او بالقرينة
والوضع اما لغوي او عرفي عام او خاص ولم يثبت الوضع بانواعه بالنسبة الى ذلك الغير
وكذا القرينة مصباح في مدلول قولهم فلان ثقة اعلم ان الظاهر اتفاقهم على كونه من الفاظ

التعديل بل ولهذا يثبتون العدالة بامثال هذا اللفظ من غير تأمل بل الظاهر منهم استفادة الضبط منه ايضا
فيدل ذلك على وقوع الاصطلاح في ذلك اللفظ على ذلك المعنى وان كان بحسب اللغة اعم وقد نقل ان
ذلك اللفظ يدل على امور منها انه رجل مأمون الكذب صدوق معتمد عليه فيما يقوله كما يستفاد من بعض كلام
اللغويين مع انه مفهوم عرفا ومتبادر جدا ولا يصح سلبه عمن اتصف بذلك ويكذب من قال جاءني
ثقة ولم يكن متصفا بما ذكر فيستلزم دلالته على ذلك عند علماء الرجال ايضا لاصالة عدم النقل الى
معنى آخر وتوهم معارضتها بغلبة تحقق الاصطلاح والنقل لارباب الفنون ومن جملتهم اهل الرجال
مدفوع بان الغلبة المذكورة معارضة بعدم تصريح احد بصيرورة اللفظ المزبور منقولا الى خلاف
معناه اللغوي والعادة تقتضي بان ما شابه ذلك يتحقق التصريح به مع ان الغالب في النقل كونه بعد
التجوز والغالب في المجاز اعتبار الاقرب الى المعنى الحقيقي وهو ما يشتمل على المعنى اللغوي وقد يستشكل في دلالة
ذلك على ثبوت الوثاقة في اوائل البلوغ ويلزم منه طرح الخبر المحتمل صدوره في اوائل البلوغ ويجاب
بان الاصل تأخر الرواية الى زمان ثبوت الوثاقة لاصالة تأخر الحادث ومنها انه رجل عادل مجتنب عن المعاصي
مقبول الشهادة لانه المتبادر عند اطلاق لفظ الثقة فيكون حقيقة فيه لان التبادر امارة الحقيقة
ولانه يصح ان يقال لمن لم يكن عادلا انه ليس بثقة وان كان صدوقا ولذا يكذب من قال رأيت الثقة وصليت
خلف الثقة ويشهد به الثقة اذا ظهر فسق من اولئك ولانه لو لم يكن لفظ الثقة موضوعا للعادل
لما صح ان يقال فلان ثقة ويشرب الخمر ويزني ويصح ان يستفهم بعد قوله فلان عن ارتكابه الفجور بان يقال هل يشرب
الخمر مثلا والثاني باطل فيثبت النقل الى المعنى المصطلح وهو العدل شرعا كما عن الداماد وعمدة المشرعة كما
عن السيد الاستاد قدس سره مع ان الغالب في استعماله في العدل فالاطلاق ينصرف اليه مضافا الى ان عدم
التعرض للفسق من علماء الرجال كاشف عن عدم وجدانهم له لان ديدنهم بيانه لو وجدوا وعدم وجدانهم
يقتضي حصول الظن بعدمه لبعد وجوده وعدم وجدان المتتبع الماهر كما مر وايضا انما يقرحون بالتوثيق
ليعمل بخبره عند الكل ولا يكون ذلك الا مع عدالته لاشتراط كثير العدالة وايضا الامين المطلق لابد ان يكون
في كل الاشياء كما هو مقتضى حذف المتعلق والامين في كل شيء لا يكون الا عدلا اذ من جملة الاشياء التي
يعتبر فيها الامانة الشهادة ولا يحصل الامانة فيها الا بالعدالة فتدبر ومنها انه امامي لان ديدنهم التعرض

الى فساد المذهب فعلمه ظاهر فى عدم ضبطه وهو ظن فى عدمه لبعد وجوده مع عدم ظفره لشدة بذل جهده وزيادة
معرفة لان المطلق ينصرف الى الكامل ولان الظاهر من الرواة التشيع والظاهر من الشيعة حسن العقيدة وقد يحتمل انهم
اصطلحوا فى الامامية وان كانوا يطلقون على غيرهم مع القرينة اقول يمكن استفادة الضبط ايضا منه بما حققناه
مامر فعلى هذا لو قال العدل فلان ليس بثقة يدل على نفى مجموع الصفات المذكورة من حيث هو مجموع فلو قام
دليل على اتصافه ببعضها لم يكن ذلك معارضا له الا اذا قام دليل على ارادة نفى جميعها هذا اذا كان استفادة
ما ذكر من نفس اللفظ المذكور من غير ملاحظة القرينة واما اذا قلنا انه يدل على مجرد التحرز عن الكذب
وان غير ذلك يستفاد من القرائن فغاية الدلالة على نفى التحرز لا غيره لكونه اماميا وكيف فاذا قال عادل
فلان ثقة وقال اخر فطحى او نحو ذلك من خلاف المذهب يحكم بكونه عادلا ضابطا غير امامى لسلامة الوصفين
الاولين عن المعارضة او كون الدال عليهما اقوى وكون وصف الامامية معارضا بما هو اقوى
من جهة النصية فيكون الحاصل انه عادل فى مذهبه ولكن الظاهر ان ذلك مبنى على حصول الظن بما ذكر
والا فلا بد اما من التوقف او من الحكم بالامامية ان صدر اللفظ المذكور من الامامى والا فيكون المدلول
ابتداء انه عادل فى مذهبه من غير تعيين للمذهب فلا يكون القول بانه فطحى معارضا بغيره حتى
يحتاج الى الترجيح اعلم ان الظاهر ان قولهم ثقة ثقة تكرار للفظ من جهة التاكيد لا كما قيل ان الثانى
بالنون موضع الثقة ومما ذكرنا يمكن استنباط حكم ساير الفاظ المدح بل القدح المسطورة فى كتب
الرجال وقد بيّنا ذلك فى رسالة لب اللباب فليرجع اليه الطلاب مصباح اذا كان الراوى
فى زمان عادلا وفى اخر فاسقا فان علم انه روى فى حال العدالة فلا اشكال فى القبول باشتراط العدالة
كما اشكال فى عدمه اذا علم انه روى حال الفسق كما عن صريح العدة قائلا ولاجل ذلك عملت الطائفة
بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابى زينب فى حال استقامته وتركوا ما رواه حال التخليطه وكذلك القول
فى احمد بن هلال العراقى وابن ابى عذافر وغير هؤلاء انتهى واما اذا شك فى ذلك بان لم يعلم
انه روى فى حال الفسق او فى حال العدالة ففى الرد مطلقا من جهة الشك فى الشرط وهو كون الرواية
حال العدالة اذا علم بفسقه فى اخر العمر وشك فى زمان الرواية وحكم بكونها حال الفسق من جهة
اصالة تأخر الحادث واما اذا علم بعدالته فى اخر العمر وشك فى زمان الرواية فيحكم بكونها حال العدالة

لاصالة

لاصالة تأخر الحادث اشكال واستقرب بعض اجلة العصر الرد مطلقا وان علم بعدالته فى اخر العمر ولكن التحقيق
ان امر القبول دائر مدار حصول الظن كيف كان لكونه مناط حجية الاخبار كما تقدم فمع عدمه لا بد من الرد
والعلم عند الله الملك العلام ولله الحمد على الدوام وعلى نبيه وآله الصلوة والسلام الفن الثالث
فى الفعل وفيه مصابيح مصباح فى تعريفه اعلم ان الفعل هنا عبارة عما صدر عن المعصوم ع لبيان الشرعيات
او تحصيل العبادات او نحوها كما فى الوضوءات البيانية والجلسة للاستراحة والاستخارة من المصحف المجيد
واما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم واليقظة ونحو ذلك من الفعل ربما السنة الطبيعية ومثل
ذلك ما يتوقف على فعله شىء اخر من اجزاء المطلوب كالهوى للسجدة والنهوض للركعة وامثالهما مما هو
انتقال من جزء الى جزء اخر من اجزاء الصلوة فلا اشكال فيها فى الحكم بالاباحة له ولنا ان لم يلحقها
خصوصية كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فانها بذلك يندرجان فى الافعال الشرعية
وما يتردد فى كونه من الاول او الثانى فلا يعلم وجهه ففى حمله على ايهما وجهان من اصالة عدم التشريع
ومن كونه مبعوثا او منصوبا بالبيان الشرعيات فيشكل الحكم بالرجحان والاستحباب بكل واحد نعم لا بأس
رجاء لحصول الثواب لعله اولى ومن هذا القبيل الستر فى الصلوة وشروعهم فى الجزء الثانى فى الوضوء
او الغسل بمجرد فراغهم من الاول والشروع من اعلى الوجه ونحو ذلك فانه لا يدرى انه بمجرد الاتفاق او
داخل فى الكيفية او احد افراد الكلى بل فى اجراء اصل عدم الدخول اشكال لتعارضه باصالة عدم كون
ما بقى هو المطلوب مع ان شغل الذمة يستدعى البراءة اليقينية والعرفية فتدبر وتوهم كونه بدعة فاسد
لانه فعل ما لعله من الدين والبدعة فعل ما ينسب على وجه القطع الى الدين من غير علم او مع العلم
بالعدم فان قلت القدر الذى علم انه مكلف به ثبت التكليف به خاصة لاصالة البراءة ولئلا يلزم
التكليف بالمجمل قلت الخطاب اذا تعلق بالمجمل الذى امكن الامتثال به ولو بارتكاب مقدمة فلا مانع منه
كما فى ناسى الفريضة الواحدة التى لم يعرفها بشخصها وغير ذلك فالمقتضى موجود والمانع مفقود
مصباح فى حجية فعل المعصوم ع وان الاصل فيه الوجوب او الاستحباب او الاباحة فهيهنا
مقامان الاول فى حجيته اعلم ان ما فعله المعصوم ع حق وصواب لامتناع الخطاء فى حقه ع فيكون
حجة بحجية كل ما يهدى الى الحق عقلا ونقلا اما عقلا فلان الحق حسن وارتكاب الحسن وترك خلافه

راجحان لئلا يلزم ترجيح المرجوح او التسوية بين الراجح والمرجوح واما نقلا فلقوله تعالى افمن يهدى
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى ونحو ذلك مضافاً الى ما دل على كون النبي صلى الله عليه وآله مبعوثاً
لبيان الاحكام والشرايع الشامل للبيان القولي والفعلي بل التقريري ايضاً ان قلنا بصدق البيان
والاظهار عليه ايضاً على وجه التواطي مع ان ذلك مما لا خلاف فيه كالاخلاف فيما علم اختصاصه صلى الله عليه وآله
به كالتهجد وتزويج ما يزيد على الاربعة الثاني ان العلماء اختلفوا في ان الاصل فيه الوجوب
او الاستحباب او الاباحة على اقوال فقيل بالاول لما ورد من الامر بالاتباع مطلقا اجيب بان الاتباع هو فعل
ما فعله صلى الله عليه وآله على الوجه الذي يفعله بعنوان الاباحة فعله بعنوان الوجوب لا يكون متابعة وكذا
ما لعله كان مباحاً وايضاً كثير من افعاله لا يجب متابعته قطعاً فكما يجوز التخصيص كذا يجوز حمل الامر على الطلب
او ان يفعل كل فعل على الوجه الذي فعله فتدبر وقيل بالثاني للاحتياط لدورانه بين الوجوب وغيره والاحتياط
عندهم مستحب لاصالة البراءة وايضاً الاقتداء به صلى الله عليه وآله حسن على كل حال وقيل بالاخير لاصالة البراءة وستأتي
ما ينفع في هذا المقام مصباح في وجوب التأسي وعدمه وما يتعلق به اعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وآله ان كان
بياناً لمجمل اعتبر جهة المبين فان كان بياناً لمجمل واجب عام لنا كان على الوجوب في حقنا او المندوب كان
كان في حقنا كذلك ايضاً ووجهه واضح وقد حكي عن جماعة دعوى الاجماع عليه فح يكون بياناً للصفة
الفعل لا لوجهه وفعله صلى الله عليه وآله مع العلم بعدم الاختصاص ان كان في العبادات التي لا بد فيها من قصد
القربة ولا تقع الا راجحة يدل على الرجحان المشترك بين الوجوب والندب فان ثبت من الخارج تحقق
احد الفصلين يحكم به والا فيتوقف اجتهاداً او يحكم بالاستحباب فقاهة بالنسبة الينا لاصالة عدم
الوجوب والمنع من الترك وحيث تحقق فيه الاستحباب لاحدهما وهو الجنس بالدليل الاجتهادي
والثاني وهو الفصل بالدليل الفقاهتي يحكم به فقاهة لا اجتهاداً لان المركب من الداخل والخارج
خارج مع كون الموجب للتعيين هو الفصل المثبت بالدليل الفقاهتي ودعوى كون الغالب في افعاله
هو الاستحباب لحصول المظنة باستحباب فعله فلو دل دليل على الوجوب لكان معارضاً محل
نظر لا يخفى وان كان في غيرها فلا يدل الا على مجرد الجواز الا مع المداومة المشعرة بالرجحان وغيره
الضروريات العقلية والعادية وبالجملة فلا بد من التوقف في وجه الفعل غير ما هو معلوم

فعله فما الثاني

من الخارج

من الخارج ووفاقاً لما حكي عن المحقق في رح والمرتضى والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي ومع عدم
العلم بالاختصاص والاشتراك لا يدل على حكم اصلاً في حق امته لاصالة عدم الاشتراك فيرجع الى الاحوال
الا ان يعارض بغلبة الاشتراك فيتعارض الاصل والظ والظ نقدم الاصل وسيذكر في مقام اخر انشاء الله
وقال جماعة كابن شريح وصهيرة وخيران وابي سعيد والامام وجماعة من المعتزلة على ما حكي عنهم انه
يدل على الوجوب في حقنا وقال الشافعي على ما حكي عنه انه يدل على الندب في حقنا وقال مالك كك انه يدل
على الاباحة وقال العلامة والحاجبي والبيضاوي كك انه يدل على الندب ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة
وعن العلامة في موضع اخر القول بالدلالة على الرجحان المطلق في الاول والجواز في الثاني احتج القائلون بالوجوب
على ما حكي عنهم بوجوه الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره بناء على ان الامر حقيقة في الفعل
كما انه حقيقة في القول المشترك يحمل على معانيه ولو منع فغاية الامر الاجمال ومقتضى التكليف بالمجمل الاتيان
بجميع محتملاته تحصيل البراءة الذمة عما اشتغلت به والجواب اولاً ان الامر حقيقة في خصوص القول المخصوص
للتبادر فلا يحمل عند الاطلاق الا عليه وثانياً ان سياق الكلام صريح في كون المراد هو القول لا الفعل
للفرق بين المخالفة عن شيء كما في الاول وبين فعل ما يخالف الشيء كما في الثاني وثالثاً ان قوله تعالى لا تجعلوا
دعاء الرسول الى اخره قرينة على ارادة القول الى الفعل كما لا يخفى ورابعاً ان الاصح ان المشترك لا يحمل على
جميع معانيه الا عند القرينة وهي هنا مفقودة وح يحمل على احدها وخامساً ان النهي عن مخالفة الفعل
انما يتوجه اذا كان واجباً وعلى وجوبه لا مط لعدم حرمة المخالفة في الافعال التي ليست بواجبة مشتركة
كما في ترك النوافل والقول بان الاصل حرمة مخالفة كل فعل نظراً الى الاطلاق الا ما خرج بالدليل ممنوع الاطلاق
لما ذكر مع احتمال رجوع الضمير الى الله وكون السياق وهو الحث على اطاعة الرسول غير مناف بكون النهي عن
مخالفة امره تعالى تأكيداً للامر باطاعته صلى الله عليه وآله فيتحقق الاجمال المنافي للاستدلال بل الظ عدم صدق المخالفة مع عدم
العلم بالوجوب به كما عن صريح المعارج والعدة ولذا لا يقال للحائض انها مخالفة للنبي صلى الله عليه وآله في فعل الصلوة
الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر فان تقديره من كان يرجو الله
واليوم الاخر فله اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض من لم يكن فيه له اسوة حسنة لم يكن راجياً لله واليوم
الاخر وهذا توعيد وزجر يدل على الوجوب والجواب اولاً ان الاتيان بكلمة اللام التي للاباحة دون على التي

للزوم دليل على عدم الوجوب ولذا استدل به القائل بالندب على ما حكى وعكس النقيض لو كان معتبرا بان كان مستفادا
فى العرف الذى هو المعيار ومع ممنوعية اعتباره هنا لعدم فهم العرف لا يدل على المط بل يدل على ان من ليس
لا اسوة مباحة له فهو غير راج لانه خارج عن دين الدين النبى صلعم كما لا يخفى وثانيا ان لفظ اسوة
نكرة لا تفيد عموم التأسى فلو سلمنا وجوبه لا يلزم الا وجوبه فى الجملة وهو غير نافع والاجمال مع كونه
عارضيا ليس ممنوعا وان كان الاصل فى كلام الحكيم هو البيان وثالثا ان الرجاء اعم من الرجاء فى العفو
والثواب كما حكى حمله على الاخير عن مقاتل فغايته ما هو المتيقن ح عدم رجاء الثواب بالفعل المستحب لمن
لم يكن له اسوة وليس ذلك محذورا كما لا يخفى ورابعا ان التأسى هو الاتيان بمثل ما فعل النبى صلعم على وجهه
من حيث انه فعل ووجوبه يمكن ان يكون متعلقا بالحيثية لئلا يلزم عدم ملاحظة رخصة الشارع
وذلك لا يستلزم كون كل ما فعله واجبا علينا وخامسا ان مثل هذا الكلام ورد ايض بالنسبة الى ابرهيم
والذين امنوا معه بقوله تعم لقد كان لكم فيهم رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم
الاخر والتالى بابراهيم كابوليس الا فى الاداب والسنن وليس ذلك واجبا قطعا فلا اقل من احتمال ذلك
هنا فلا وجه معه للاستدلال على الوجوب الثالث قوله تعم ان كنتم تحبون الله فاتبعونى ونحوه فان الاتباع هو
الاتيان بمثل ما فعله فالامر به يدل على وجوبه مع انه جعله لازما لمحبة الله الواجبة
وملازم الواجب واجب الجواب مثل ما مر بناء على ان الاتيان مثل التأسى فى اعتبار جميع ما يعتبر فيه كما
عن المعارج والعلامة وبه لانه صلعم لو صلى فرضا وصلينا ندبا لم يتحقق المتابعة وتوهم صدقها بسبب جواز
ايتمام المتنفل بالمفترض الموجب لصدق المتابعة مع التخالف فى الوجه لا وجه له لمنع المتابعة الا
فى الحركات والسكنات ونحو ها ولعله نشأ من ملاحظة تحقق الاقتداء مع انه غير المتابعة مضافا الى
ان لفظ المتابعة مشترك لفظى بين القول والفعل لا معنوى لعدم تبادر القدر المشترك فلو لم يكن
المتابعة فى القول ظاهرة فلا اقل من الاجمال المنافى للاستدلال وتوهم كون المتابعة فى القول عبارة
عن التلفظ بمثل ما تلفظ الذى ليس بواجب على الامة لا العمل بمقتضاه فانه اطاعة لا متابعة فاسد
لصدق كليهما على الثانى على وجه الظهور عرفا بل الاول فى الواقع متابعة فى الفعل الرابع قوله تعم
وما اتيكم الرسول فخذوه فانه اذا فعل فعلا فقد اتانا فيجب اخذه للامر به واخذه هو الاتيان

بمثله

بمثله ومثله قوله تعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان الاتيان بمثل فعله اطاعة له فيجب للامر به الجواب
ان المراد بما اتاكم بقرينة مقابلة قوله وما نهيكم والا لاختل نظم الكلام فينافى الفصاحة الواجب
رعايتها وحمل النهى على ترك الفعل غلط لعدم العلاقة ولو سلم فمجاز بلا قرينة مع ان الظ عدم القول
بلزوم متابعته فى الترك الذى لا يعلم وجهه مضافا الى منع صدق الاتيان على فعله وكذا الاية الثانية
لمنع صدق الاطاعة على الفعل بمثله فعله الذى لا يعلم وجهه اذ الطاعة لا تتحقق الا بعد ثبوت التكليف
الذى لا يثبت بمجرد فعله الذى لا يعلم وجهه واشتراكه الخامس قوله تعم فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لئلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا لدلالته على تساوى حكمه وحكم امته
والجواب ان غايته الدلالة على التساوى فى الاباحة المخصوصة وهو غير الوجوب السادس ما روى عن ام
سلمة انها سالته عن قبلة الصائم فقال صلعم لها لم لا تقولى انى اقبل وانا صائم وما من انها سالته عن بل
الشعر فى الاغتسال فقال صلعم اما انا فيكفينى ان اصب على راسى ثلث حثيات من ماء والجواب اولا بالقصور
سندا وثانيا انهما لا تدلان على التساوى فى الوجوب كما لا يخفى السابع ان الصحابة خلعوا لما خلعه وخلعوا
لما فعل ورجعوا الى عائشة بعد منازعتهم فى الغسل من التقاء الختانين حين اخبرت بان الغسل اغتسل
منه وليس ذلك الا الاجماع على وجوب المتابعة فى الفعل والجواب اولا منع ان ما ذكر كان للمتابعة فى الفعل
وجوبا ولو سلم فلا نم انه لمجرد فعله لاحتمال كونه لاجل الامر بالمتابعة بعموم كقوله صلعم خذوا عنى
مناسككم واذا التقى الختانان وجب الغسل ونحو ذلك او خصوص ولظهور الوجوب من الاشتراك
الخارج فلا وجه للتعدى ولو سلم فلا نم تحقق الاجماع على وجوب المتابعة مط وبالجملة فعدم الدليل
دليل على العدم فلا يرد ان الاصل عدم البيان حتى يحتاج الى ان يق ان البيان لا بد منه الا ان المخالف
يدعى حصوله كلية ان الاجماع كاشف عنه ونحن نمنعه باحتمال الخصوصية حتى يق يلزم ح بيانات
كثيرة لتكثر مواضع الاجماع وهو خلاف الاصل واما القول الاخر فهو موافق له ادلة لا يلزم منه الا بيان
واحد فيجاب اولا بالقلب فى المواضع التى انعقد الاجماع على عدم الوجوب وثانيا بجواز وجود بيان
واحد شامل للموارد الاجماع الثامن انه احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف بالاتيان به
والا فلا حرج عليه فيما فعله ولو تركه لاحتمل ترك الواجب والجواب ان اعتقاد الوجوب من غير دليل

لاحتمال الندب والاختصاص لتشريع محرم ولا اقل من دوران الامر بين محذورين ويتعين اختيار الاول لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو ذلك ولكون الاحكام توقيفية مضافا الى عدم وجوب الاحتياط
التاسع ان تعظيم النبي ص واجب والتأسي تعظيم عرفا فيجب وايضا كونه نبيا يقتضي وجوب اتباعه والا لزم
التنفر والجواب انا لو سلمنا كونه تعظيما لا نم وجوب تعظيمه عموما كما في عدم وجوب الصلوة عليه عند ذكر
اسمه ص على المشهور مع انه تعظيم قطعا الى غير ذلك وانا نمنع اقتضاء كونه نبيا وجوب اتباعه لعدم لزوم التنفر
الا في مخالفة الكلية المنفية هنا العاشر ان ما فعله حق وصواب والتحرز عن ترك الحق واجب والجواب ان
المستحب ايضا حق ولا يجب التحرز عن تركه مضافا الى احتمال الاختصاص كتزويج تسع زوجات الحادي عشر ان
الوجوب في فعله اقوى لان الظ من حاله اختيار الاكمل والواجب هو والجواب منع الظهور لكثرة صدور المندوبات
عنه ص الثاني عشر ان فعله ص بمنزلة قوله ص فكما يحمل القول على الوجوب عند الاطلاق فكذا الفعل على ان الفعل
آكد ولذا كان يبين اقواله بافعاله والجواب منع عموم المنزلة لفهم الوجوب من القول لغة دون الفعل الا اذا تحقق
الامارات والقرائن وبالجملة فمقتضى العمومات من الاخبار والايات عدم الوجوب والاشتراك الا فيما ثبت بالدليل
خلافه ويظهر بالتأمل وجه ساير الاقوال وجوابه وينبغي التنبيه على امور الاول ان المعتبر في التأسي هو الاتيان
بما يعد في العرف صورة الفعل له ص فلا يعتبر الافعال الجبلية وفي اعتبار الطول والقصر والزمان والمكان وجهان
بل قولان كما في لزوم الاتيان بما يشك في مدخليته في تحقق الصورة تحقيقا لمعنى التأسي كما عن بعض وعدمه لظهور
الصدق عرفا ولكن المرجع في معرفة وجه الفعل هو النظر الثاني صدور العبادة عن النبي ص والائمة ع لا يقتضي
كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها لاحتمال التساوي والتخيير احد المتساويين وقد يقال اذا كان المأتي
بها طاعة مستمرة مانعة عن العبادة مضادة لها فان صدور مثل هذه الطاعة المطلقة فيها الدوام عن الحكيم
العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها عنده على غيرها من الطاعات المضادة لان اختيار المفضول للاستمرار
عليه مما ينافي الحكمة والتأسي في هذا الفعل مقتض للفضيلة والافضلية معا كالنكاح واما اذا كانت
العبادة المأتي بها غير مانعة عما يضادها في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبمضادها اخرى كما في اكثر
الطاعات والعبادات فان صدورها عن الحكيم لا يقتضي اثباتها ولا كونها افضل من غيرها لامكان صدورها
وصدور مضادها عنه في زمانين فلا يكون صدورها اثباتا لان التأسي في مثل هذه الافعال انما يقتضي

الفضيلة

الفضيلة دون الافضلية الثالث انه اذا شك في وجوب شيء في الصلوة ولم يقم دليل عليه ولكن فعله
النبي ص فهل يدل فعله ع على وجوبه او لا وجهان بل قولان من عدم وجوب التأسي الا اذا ظهر
وجهه ولم يظهر ومن ملاحظة قوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي الدالة على وجوب الاتيان بمثل صلوته
وهو يستلزم المط وقد يجاب عن الحديث بضعف سنده لكونه مرسلا منقطع الاسناد من غير انجبار
لكون المستدل به جمعا قليلا وقصوره دلالة لاحتمال ارادة مطلق الرجحان من الامر حذرا عن لزوم خلاف
الاجماع من جهة كون بعض افعاله ص مستحبا غير واجب الاتيان به اجماعا بناء على منع رجحان التقييد
بما عدا الافعال التي ثبت استحبابها وعدم وجوبها على المجاز هنا من جهة تعدد التقييد بنفس الرواية بسبب التقييد
وتقييد اطلاق الامر بالصلوة وباجزائها ووحدة المجاز مضافا الى استلزام التقييد تخصيص عموم
المماثلة الى الاقل من النصف لاكثرية الافعال المستحبة وقد يجاب باحتمال كون صيغة صلوا صيغة
ماض فيكون اخبارا عن قضية وقعت ويرجع الضمير الى الانبياء او الملائكة الذين شاهدهم
ليلة المعراج ولا يخفى ما في ذلك والاولى في الجواب مضافا الى قصور السند ان المتبادر من الحديث التأسي
في الكيفية والطريقة لا في الاجزاء كما لا يخفى ولا اقل من الاجمال المنافي للاستدلال فالمعتمد هو عدم الوجوب
تنبيه في حكم الفعلين المتنافيين اعلم ان التناقض بين الفعلين الشخصيين مرتفع بعدم
اتحاد الزمان ولكن اذا استفيد استمرار زمانهما وشمولهما يتحقق التعارض والتناقض فلا بد
من جعل المتأخر ناسخا للمتقدم على وجه سيأتي الاشارة اليه وقد يتحقق التناقض بين فعله
وقوله ص وهو بملاحظة تكرير الفعل ودليل تأسي الامة كما انه ينقسم الى اقسام اربعة الاول
ان لا يدل دليل على تكرار الفعل ولا على تأس سواء كان القول خاصا به ص او بامته او كان شاملا
لهما عاما سواء كان علم تقدم الفعل وتأخره وجهل الامران فعلى الاول من الاقل يرتفع التناقض بملاحظة
عدم تكرار الفعل الماضي واختصاص القول بالمستقبل لان يقول كان على كذا الا ان القول يحمل على
كذا وذلك ممتنع وعلى الثاني منه كان الفعل ناسخا وعلى الثالث منه يشكل الامر فلا بد من التوقف وفي
صورة اختصاص القول بالامة يرتفع التناقض في جميع الاحوال لاختلاف المحل من جهة تعلق الفعل به
والقول بالامة وفي صورة الشمول فان كان شمول القول لهم بالنصية فحكمه عدم التعارض في حق الامة

مطـ والنسخ فى حقه ان تأخر الفعل وعدمه ان تقدم والتوقف ان جهل وان كان بالظهور فان تقدم الفعل
فلا تعارض لا فى حقه ولا فى حق الامة وان تأخر فلا تعارض فى حق الامة اما فى حقه صـ فيحكم بالتخصيص
ان لم يتراخيا مطـ وان قلنا بجواز النسخ لكونه اغلب واهون واذا تراخى وكان بعد التمكن من العمل فنسخ
وان جهل فان تعلق بالتقدم والتأخر فالتوقف على احتمال وان تعلق بالفور والتراخى فالتخصيص ان تقدم القول
لانه اولى من النسخ اللازم على التراخى القسم الثانى ان يدل الدليل على التكرار فى حقه والتأسى فى حق الامة
فلا يخ اما ان يكون القول خاصا به او بامته او عاما لهما فان كان الاول فلا معارضة فى حق الامة بحال
واما فى حقه صـ فالمتأخر من الفعل والقول ناسخ ولو جهل فيحتمل الاخذ بالقول والاخذ بالفعل والتوقف
كما حكى عنه ذهب الى كل ذاهب وان كان الثانى فلا معارضة فى حقه مطـ واما فى حق الامة فالمتأخر ناسخ للمتقدم
مطـ وان جهل التاريخ فاحد المذاهب المذكورة القسم الثالث ان يدل الدليل على التكرار فى حقه دون التأسى
فاما ان يختص القول به صـ او بالامة او يعمهما فان كان الاول فلا تعارض فى حق الامة مطـ واما فى حقه
فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فناسخ وان جهل فيحتمل التوقف ويحتمل ترجيح تقديم
الفعل فان فى خلافه لزوم النسخ وهو مرجوح بالنسبة الى عدمه وان كان الثانى فلا تعارض فى حقه صـ
واما فى حق الامة فالمتأخر منهما ناسخ وان جهل فقبل المذاهب وان كان الثالث فلا تعارض فى حقه
ان تقدم الفعل وان تأخر فناسخ وان جهل فتقدم الفعل واما فى حق الامة فالمتأخر ناسخ ومع جهل التاريخ
فالمذاهب كما قيل وبالجملة اذا علم التاريخ فالحكم واضح واما اذا جهل وكان اللازم نسخ احدهما بالاخر
ففيه خلاف فعن جماعة كالشيخ فى العدة ومنقوله والسيد فى الذريعة وابنه فى شرحه والحاجبى فى مختصره والبيضاوى
فى منهاجه الى تقديم القول تمسكا بان القول يدل بنفسه لانه وضع له فلا يختلف والفعل مفتقر فى
الدلالة الى القول وان الفعل يحتمل الاختصاص به صـ والقول عام وان الفعل خاص بالمشاهد والقول
عام له وللمعقول والمعدوم وان دلالة القول متفق عليها بخلاف الفعل وان القول قابل للتاكيد بقول
اخر بخلاف الفعل وحكى عن بعض القول بتقديم الفعل لان دلالة الفعل اقوى لانه صـ كان يبين قوله
بفعله مثل صلوا كما رايتمونى اصلى وعن المحقق فى ربح الذهاب الى التوقف اقول الحق هو الاول ان ثبت
الاشتراك والا فالثانى والوجه واضح قال مد فى به بعد ذكر نظير ما تقدم هذا حكم قوله وفعله اذا

تعارضا

تعارضا من كل وجه فان تعارضا من وجه دون وجه كنهيه صـ عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط
والبول وجلوسه لقضاء الحاجة فى البيوت مستقبل بيت المقدس وذلك يحتمل ان يكون مبلغا فى البيوت
لكل احد او له خاصة ويحتمل ان يكون نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها عاما للامة فى البيوت
والصحارى وان يكون خاصا فى الصحارى فقد اختلف فى ذلك من غير تفصيل فقال الشافعى ان نهيه مخصوص
بفعله وقال الكرخى نهيه جار على اطلاقه ويختص فعله به صـ وتوقف قاضى القضاة احتج الشافعى
بان النهى عام ومجموع الدليل الدال على التاسى مع كونه يستقبل القبلة فى البناء عند قضاء الحاجة يخص
من ذلك النهى والخاص مقدم واعترضه ابو الحسين بان فعله وان كان اخص لكن نهيه عام فى البيوت
والصحارى وفعله خاص بالبيوت الا انه لا يتعدى الينا ونهيه يتعدى الينا ايضا اذا جعلنا النهى
هو المخصص كنا قد خصصنا به دخله قوله لقد كان لكم واذا كان المخصوص هو هذه الاية وهى اعم من النهى كان
تخصيصها اولى ولم ان يقوا نحن اذا خصصنا هذا النهى فانا نخصه بفعل النبى صـ مع ما ثبت من التاسى و
مجموعهما اخص من النهى انتهى وقال بعض جلة العصر والحق التوقف لان التعارض بين دليل التاسى والطلاق
النهى من قبيل تعارض العمومين من وجه نعم ان قال دليل فى ذلك المقام بالخصوص فيقدم كما اذا ورد نهى بالخصوص   مطلب التاسى
فى ذلك المقام فيقدم ولا يعتبر هنا معرفة التاريخ بناء على انه اذا نظر فى احتمال التخصيص كان اللازم اعتباره
وان احتمل النسخ فعرض دوران الامر بين نسخ القول والفعل كما فى الصورة المتقدمة لا يكون الا اذا كان التعارض
بينهما تعارض التضاد او قيل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مصباح فى بيان ان مداومة
النبى صـ او الائمة عم على فعل تدل على وجوبه ام لا قولان الاول انها دليل على وجوبه وهو المحكى عن جماعة منهم
المحقق فى المعتبر ومنتهى والسيد المرتضى ره ولعل وجهه ان الغالب فيما يداومون عليه كونه واجبا فيكون
المداومة عادة ظاهرة فى الوجوب واللزوم الثانى عدم كونها دليلا على الوجوب وهو المحكى عن اكثر الاصحاب
منهم الشهيد فى ذكرى والمحقق الثانى فى جامع المقاصد والشهيد الثانى فى الروض وسبطه فى المدارك والفاضل
الخراسانى فى الذخيرة والمقدس الاردبيلى فى مجمع الفائدة فقالوا المواظبة اعم من الوجوب والعام لا يستلزم
الخاص وقد يقال ليس ذلك بابلغ من المداومة على رفع اليدين بتكبيرة الاحرام ونحوه مع استحبابه وانهم
كانوا يحافظون على السنن كما يحافظون على الواجبات وما يتوهم من ان النقض بالمداومة على المستحبات انما

لو ادعى الاولون الملازمة العقلية بين المداومة والوجوب لا اذا ادعوا الظهور من جهة الغلبة فمنظور فيه لامكان ادعاء الغلبة في العكس كما يشهد عليه قوله تعالى طه ما انزلنا عليك القران لتشقى ونحو ذلك ولا اقل من التعبير ولو سلم غلبة الواجب فلا نسلم ندرة المستحب بل يكون من قبيل الاغلب والغالب لا الغالب والنادر والمقتضي للظن والظهور هو الثاني لا الاول فظهر ان المعتمد هو القول الاخير الثاني وان المداومة يقتضي الرجحان بلا شبهة فيما اذا علم عدم الاستناد الى الطبيعة العادة

الفصل الرابع في التقرير وفيه مصابيح

مصباح في تعريفه اعلم ان التقرير عبارة عن تثبيت المعصوم ع مسلمًا على فعل فعل عنده او اطلع عليه من غير مانع مثلا اذا اشتغل في حرمته فعلم يحكم العقل بقبحه وحرمته كالغناء والقراءة الجنب للقران وعلم ان ذلك الفعل مما قد اتى به مسلم بحضرة المعصوم ع بحيث اطلع عليه وعلى فاعله ولم ينكر على الفاعل ولم يمنعه ولم يوبخه ولم يعترض ولم يقبح له بحرمته مع قدرته ع على كل ذلك وعلمه بان الفاعل لم يعلم بحكم ذلك الفعل بوجه وبان الفاعل اتى به متعمدًا مختارًا بمحض شوق نفسه اليه خاليًا عن الاعذار المسقطة لحرمة الفعل والمجوزة لفعل الحرام كالقهر والغفلة والنسيان ويسمى ذلك تقرير المعصوم ع وقال استاد الفحول هو ان يفعل بحضوره او اطلاعه فعل ولم ينكر على الفاعل او ظهر من مكلف اعتقاد بوجوب شيء او حرمته او غيرهما من الاحكام الشرعية فاقره عليه ولم يمنعه اذ الظن من المقامين رضاه بهما والظهور يكفي لكون المدار عليه ويشترط ان لا يظهر مانع من الانكار من تقية او مصلحة وظن عدم المانع يكفي بل وكون الاصل عدمه وزاد في بين معلومية عدم الفائدة وعدم سبق منعه عليه بعد تقريره التقرير بما ذكر ولا بأس بذلك كله الا الاخير كما سنشير اليه

مصباح في حجية التقرير ودلالته على الجواز كالقول الصريح نبيه وفعله اعلم ان المحكي عن جماعة كصاحب الذريعة والغنية والعدة وبه والمختصر وشرحه والاحكام ان التقرير المفروض قيام مقام الى دليل اخر فلا يكون وجوده كعدمه في عدم الدلالة على الحكم الشرعي وحكى عن المحقق في المعتبر انه قال واما ما يندر فلا حجة لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي ص فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه ولا يخفى ما فيه فانه خارج عن المفروض فالمعتمد هو الاول للزوم النهي عن المنكر وانكار القبيح سيما على المعصوم ع وحرمة التقرير على الحرام لكونه اعانة على الاثم وكفاية الظن بالرضاء في الاحكام بحجيته فيها في امثال هذا الزمان كما مر مضافا الى ما يأتي من ظهور اتفاق القوم عليه وبالجملة عدم انكار المعصوم ع من غير

من الادلة الشرعية [illegible] عن الواقع [illegible]
[illegible] الفعل المعروض [illegible]

مانع

مانع وسبب يقتضي جوازه وعدم كونه حرامًا وقبيحًا واقعًا لانه منصوب لبيان القبائح والخبائث والمنع عنها فعدم البيان بيان للعدم فلا يرد ان عدم الانكار لعله من علمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن حرامًا عليه وان كان حرامًا واقعا لما لا يخفى ولا فرق فيما ذكر بين اقتران التقرير بالثناء على الفاعل حين الفعل او بعده وعدمه وان كان الاول اكد وكيف كان فالتقرير يفيد اقل ما يندفع به لزوم المحذور المذكور فان كان في العبادات لا يفيد الا الاباحة بل قد يقال لا يمكن الحكم باباحته في جميع الاحوال والازمان وبالنسبة الى جميع المكلفين لعدم العموم المتحقق في القول وضعًا او من جهة الاطلاق فيه كالفعل فلا يتحقق التعدي من اسبابه كالاجماع المركب المتحقق غالبًا وغيره من اسباب تعدية الحكم عن مورده وان كان في العبادات فلا يفيد الا الرجحان والاستحباب لعدم تصور الاباحة المحضة فيها وانحصار الامر فيها بالذات في الاستحباب والوجوب والمتيقن هو الاستحباب نعم ان حكم شخص بوجوب شيء بحضرته ص ولم ينكر يكون التقرير كاشفًا عن كونه مطابقًا للواقع كل ذلك ان لم يكن يعلم قبح ذلك الفعل عقلا ولا شرعًا قبل ذلك والا فترك الانكار لا يكون اقرارًا عند عدم احتمال نسخ التحريم ونحوه وقد يقال اذا علم ذلك الشخص التحريم واصر على فعله مع كونه مسلمًا متبعًا للنبي ص فلا بد من تجديد الانكار عليه حتى لا يتوهم نسخه ولا يلزم على هذا تجديد الانكار على اختلاف الذمة الى كنائسهم اذ هم غير متبعين له ص فلا يعتقدون تحريم ذلك حتى يتوهم نسخ ذلك

مصباح قلد مر الاشارة الى انه يشترط في دلالة التقرير وعدم الانكار منه ص على الرضاء قدرته على المنع وانتفاء التقية بل قد يقال لو شك في القدرة فالاصل العدم وان ادعى العكس ايضا بان الاصل القدرة باعتبار ان عدمها لا يكون غالبًا الا باعتبار وجود المانع ومن الظاهر انه مدفوع بالاصل في مقام وكذا يشترط فيها عدم وقوع الفعل من الفاعل سهوًا واضطرارًا وكذا يشترط اطلاعه ص على الفعل المشكوك في حرمته ولو شك في اطلاعه ص فالاصل عدمه وفي الحاق الظن بالعلم او الشك اشكال ولعل الثاني اقرب لعدم الدليل على حجية الظن هنا وكذا لا يكون خصوصية النبي ص شرطًا بل يعم الحكم تقرير الائمة ع لان دلالة التقرير على الجواز ليس من باب التعبد والاسباب حتى يتوهم ان الدليل الدال على حجية التقرير خاص به ع بل انما هي من جهة دلالة العقل على ان السكوت موجب للرضاء ولا يلزم ما ينافي العصمة ولا يخفى ان ذلك مشترك بين النبي ص والائمة ع ولهذا من التقرير العلم بالحكم الشرعي

بطريق البرهان العقلي احيانا وكذا لا يشترط خصوصية كون الفعل فعل الجوارح بل حكم افعال القلوب واعتقاداتها
ايضا كذلك سواء كانت في اصول الدين او فروعه ان كانت خلاف الشريعة وقد يفرق بين اعتقاد موجب للكفر
او الفسق وغيره بالاطلاق في الاول وعدمه في الثاني وهو كما ترى لاشتراك مناط الاعتبار كما لا يخفى
وكذا لا يشترط عدم معلومية حرمة الفعل قبله على قول كما اشرنا اليه وهل يشترط معرفة الفاعل
بشخصه ام لا بحيث لو اطلع على الفعل ولم يعرف الفاعل بخصوصه لدل عدم الانكار على الجواز هنا
ايضا وجهان واستقرب بعض اجلة العصر الثاني وهو لا يخلو عن قوة وان كان في تعينه نظر وهل يشترط اسلام
الفاعل ام لا بل تقرير الكافر عند اجتماع ساير الشرائط ايضا دال على الجواز وجهان من كون الكفار
مكلفين بالفروع والاصول فيجب البيان لهم كغيرهم وعدم الفائدة في بيان الفروع بعد عدم قبول
الاسلام ولعل الاول اقرب اتماما للحجة وحذرا عن توهم المسلم خلاف الواقع لو كان الواقع هو التحريم
مثلا مضافا الى ان الردع في اصول الدين مما يمكن في حقه الارتداع او مطلقا لازم اتماما للحجة فتتم
بالاجماع المركب على اشكال مصباح في حكم التقرير المنافي للعام اعلم انه اذا حصل من تقرير
المعصوم العلم بحكم من الاحكام الشرعية فلا اشكال في حجيته وصلاحيته لتخصيص العمومات الكتاب
والسنة وتقييد اطلاقاتها ودفع ظواهرها القابلة للتأويل كساير الادلة الشرعية المفيدة
للعلم بالحكم الشرعي كما لا اشكال في عدم حجيته وعدم صلاحيته لما ذكر عند عدم افادته العلم ولا
الظن واما اذا افاد الظن ففي اعتباره في مقابل ما ذكر وعدمه قولان مبنيان على حجية مطلق الظن
كما هو المختار او الظن المخصوص فعلى الاول يعتبر دون الثاني لعدم دليل خاص على خروج محل البحث
عن العمومات المانعة عن العمل بغير العلم فثبت ان التقرير ايضا من جملة المخصصات ولو في حق
الفاعل كما حكي عن جماعة التصريح بذلك في جملة من الكتب مثل يه ويب والمنية والاحكام والمختصر
وشرحه والمعراج بل عن المختصر وشرحه انهما قالا ذهب الجمهور الى ان الرسول اذا علم بفعل المكلف
مخالف للعام فلم ينكره كان مخصصا للفاعل والوجه في ذلك ان التقرير دليل شرعي دال على الجواز
لئلا يلزم كون المعصوم مرتكبا للمنكر او موهما للنسخ العام مطلقا او عن ذلك المكلف مع علمه
فيلزم اخفاء الشريعة وتخريبها فيقدم على العام مطلقا او عن ذلك المكلف مع علمه فيلزم

لكونه

لكونه نصا وكون العام ظاهرا وكون النص مقدما على الظاهر مع ان حجية العام انما هي من جهة افادة الظن
ولا ريب في عدم افادته الظن بالنسبة الى الخاص في الصورة المفروضة والايراد بان حجية التقرير مشروطة
بعدم البيان السابق وعدم الدليل على المنع ولا شك ان العام من جملة الادلة مدفوع اولا بانه يحتمل عدم
اطلاع الفاعل فمع عدم ردعه يحكم بعدم العموم وثانيا بان ذلك لا يكون عذرا في اسقاط النهي عن المنكر
وعدم التنبيه على الحكم مضافا الى ان التقرير لازم وعدم التقرير ايضا نوع من التقرير كاشف عن الرضا
الموجب للتخصيص عند افادة الظن الاقوى سيما في صورة افادة العلم العقلي والعادي نعم ان كان
العام بعمومه راجحا يقدم وان تساويا يتوقف كما في ساير صور تعارض الادلة الشرعية وكيف كان
ففي صورة التخصيص هل يجب الاقتصار في الحكم بالخروج على ذلك الفاعل وعدم التعدي الى غيره او لا
التحقيق انه ان لم يقم دليل معتبر قطعي او ظني على الاشتراك يجب الاقتصار وعدم التعدي لاصالة
عدم الاشتراك وعدم عموم القضية الواقعة الشخصية والا لزم التعدي عملا بالدليل الشرعي فلا
يقال وان دل العموم المعتبر على اصالة الاشتراك فيقع بين هذا والعموم الدال على ثبوت الحكم لجميع
الافراد عدا الفاعل فان كان احدهما اعم من الاخر لزم تخصيص العام وتقديم الخاص وان كان
بينهما عموم وخصوص من وجه لزم الرجوع الى المرجحات ثم انه ان كان الحكم الاشتراك مستلزما لاخراج
جميع افراد العام الذي خرج منه بعض الافراد فلا اشكال في تخصيص العمومات الدالة على اصالة
الاشتراك في صورة كون ذلك العام قطعي السند وبالجملة يلزم في هذه المسئلة التفصيل بما يقتضيه
القواعد والاصول بانه ان ثبت ان حكمه ع على الواحد حكم على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع
وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص ولهذا يكون الاقتصار على خروج ذلك المكلف دون الباقين اولى
تقديما للتخصيص على النسخ سيما ان لم يثبت ان حكمه ع على الواحد حكمه على الجميع هذا اذا كان الفعل
متراخيا عن العام واما اذا كان مقارنا او متأخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة
نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج من حكم العام قطعا والا فلا بد
بل يعم سيما اذا نص على علة مشتركة بين الكل او استنبط علة مشتركة عند اهل القياس ولكن التقرير
ح يكون ناسخا للنص لا مخصصا فكل ما يحتمل النسخ يجوز اعتباره والا بل لا فلا بد من تخصيص العلة والعموم الدال

على ان حمله على الواحد لحكمه على الجماعة ان قلنا بشموله لمحل البحث ولم نقل باختصاره في القول الدال على الحكم
الشرعي وايا ما كان فالاحتياط الذي هو سبيل النجاة لا ينبغي ان يترك فان العلم عند الله الملك العلام
ولله الحمد على نبيه واله الصلوة والسلام الباب الرابع في النسخ وفيه مصابيح مصباح
في معناه لغة واصطلاحا اعلم ان النسخ لغة عبارة عن الازالة والتغيير والابطال وقد يطلق على غير ذلك
ايضا ففي القاموس نسخه كمنعه ازاله وغيره وابطله واقام شيئا مقامه والشيء مسخه والكتاب كتبه
عن معارضه كانتسخه واستنسخه والمنقول منه النسخة بالضم وما في الخلية حوله الى غيرها والتناسخ
والمناسخة في الميراث موت ورثة بعد ورثة واصل الميراث قائم لم يقسم وتناسخ الازمنة تداولها او
انقراض قرن بعد اخر وفي الصحاح نسخت الشمس الظل وانتسخته ازالته ونسخت الريح اثار الدار غيرتها
ونسخت الكتاب وانتسخته واستنسخته كله بمعنى النسخة اسم المستنسخ منه ونسخ الاية بالاية ازالة مثل
حكمها فالثانية ناسخة والاولى منسوخة والتناسخ في الميراث ان يموت ورثة بعد ورثة بعد ورثة
واصل الميراث قائم لم يقسم ومثله للنفي المجمع البحرين وقال العلامة في النهاية واعلم ان اسم النسخ في اللغة
موضوع للازالة وللنقل والتحويل فاما الازالة ففي قولهم نسخت الشمس الظل اي ازالته لانه قد لا يحصل
في مكان اخر فيظن انه انتقل اليه وبقولهم نسخت الريح اثار القوم واما النقل والتحويل فقولهم نسخت الكتاب
اي نقلت ما فيه الى كتاب اخر ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ
المواريث ويراد تحويلها ونقلها من وارث الى اخر ومنه قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون اي ننقله
الى الصحف ثم حكى عن القاضي والغزالي القول بانه مشترك بين هذين وعن القفال انه حقيقة
في النقل والتحويل واختار هو وفاقا لما حكى عن ابي الحسين البصري انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني
تمسكا بان جعله حقيقة في الاول اولى لمشابهة الثاني له في الزوال عن الاول ونحو ذلك من الوجوه الضعيفة
والظاهر هو الاشتراك اللفظي لعدم صحة السلب عن شيء منهما وعدم القدر المشترك وان منع العلم
بعدم صحة السلب ايد غاية ما في الباب عدم العلم بصحته لا العلم بصحته فلا شك ان المتبادر هو الاول
فيكون مختار مما ظهر فيه واما حده الاصطلاحي فقد اختلف فيه فقال القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي
على ما حكى عنهما انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا

مع تراضيه

مع تراضيه عنه فالخطاب يشمل اللفظ والفحوى والمفهوم بخلاف النص والحكم يشمل الامر والنهي والخبر والخطاب
المتقدم لاخراج ابتداء الاحكام المزيل لحكم العقل من براءة الذمة لانه لم يزل الحكم خطاب فلا يسمى نسخا والقيد
الاخير لاخراج ما اتصل به كالاستثناء والشرط فانه بيان لا نسخ واعترض عليه اولا بان الخطاب الدال على
الارتفاع ناسخ وهو ما به الارتفاع لا نسخ هو نفس الارتفاع واورد عليه بان الناسخ في الحقيقة هو الله
واللفظ دليل عليه مغاير للفظ الذي اسند اليه النسخ مجازا وثانيا بان الناسخ قد يكون فعلا مع انه غير خطاب
واجيب بان فعله ليس ناسخا لانه مبلغ عنه تع نفعله دليل على الخطاب الدال على نسخ الحكم لا ان نفس الفعل
دال على الارتفاع واورد بانه تسمى الناسخ كل خطاب يرفع حكما اما بالذات او بالتبعية ولهذا
يجوز نسخ السنة بالسنة وبالكتاب وبالعكس وثالثا بانه اذا اختلف الامة على قولين سوغت
للعامي الاخذ بايهما شاء فاذا اجمعت بعد ذلك على احد القولين حرم تقليد الاخر فهذا
الاجماع الثاني نسخ جواز الاخذ بايهما كان مع ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به واجيب بمنع تمامية
ورابعا بان كون النسخ رفعا باطل لانه ما دل عليه لا نفس الرفع فلا يجوز اخذه في الحد وفيه
نظر وخامسا بان القيد الاخير مستغنى عنه لاغناء ما قبله لان الخطاب المتصل ليس رفعا للحكم الخطاب
المتقدم بل هو مبين ان الخطاب لم يرد الحكم فيه على ما استثني ونحوه وعن الجويني ان النسخ اللفظ
الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول واعترض بان اللفظ هو الدليل على النسخ وعن الفقهاء
انه النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده واورد بان النص دليله وعن
المعتزلة انه اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا
ويرد عليه مثل ما يرد على حد القاضي وعن قوم انه ازالة الحكم بعد استقراره واعترض بان استقرار
الحكم هو كونه مرادا فازالته تكون بداء وقيل انه ازالة مثل الحكم بعد استقراره واعترض بانه
يلزم ان يكون زوال الحكم بالعجز نسخا وقيل انه نقل الحكم الى خلافه واعترض بمثل ما ذكر وقال
في النهاية الاولى ان النسخ هو رفع الحكم بطريق شرعي متاخر فيخرج المباح بالاصل والرفع بالنوم
والغفلة لان الرفع بالعقل والحكم المقيد بوقت مثل صل الى وقت كذا والمخصصات المتصلة كالشرط
والاستثناء واعترض بان الحكم خطابه تع وهو قديم فلا يصح رفعه والجواب بانه وارد علينا

الحكم عندنا حادث وقال في لم النسخ شرعا هو الاعلام بزوال المثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر
شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وفيه ما لا يخفى لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية
والنقل الى الاعلام الذي هو مغاير للمعنى اللغوي لاصالة عدم التغيير ولعل وجه زيادة لفظ المثل
في التعريف ان المزال ليس نفس الحكم الثابت لانه قد وقع وتحقق فلا يمكن زواله وانما المزال مثله بناء
على ان الحكم في الزمان الثاني غيره في الزمان الاول ولكن يماثله وفيه ان الحكم هو الكلي الصادر من الشارع
وما يتعلق بالازمنة جزئياته ومصاديقه وما يوازنه لعدم الخطاب الموقوف عليه بعد زمان
الصدور فالاولى ان يقال ان النسخ عبارة عن ازالة الحكم الشرعي الثابت بالدليل الشرعي على وجه
الاستمرار ظاهرا بدليل اخر شرعي متراخ عنه فان ذلك مع اخراجه جميع الاغيار كالحكم البراءة
الاصلية وغير الدليل الشرعي كالموت والجنون والمخصصات المتصلة والحكم المحدود اقرب الى المعنى
اللغوي من جهة كونه تقييدا له لا تجوزا بعيدا كما في غير تعريفه ونحوه ولا يكون مستلزما للبداء
الحقيقي المحال على الله بسبب قيد الظهور الذي هو في تعريف مه ونحوه غيره مذكور فان الرافع الواقعي
بداء تحقيقي واما الرافع الظاهري بمعنى انه الحقيقي كان الظاهر الحكي عن القدر استمرار الحكم من جهة
علم بيان زمانه ولكن كان الواقع في المشية القضائية هو التقييد لا التابيد بداء صوري غير محال
لعدم استلزامه الجهل ونحوه من جهة ان البداء هو ظهور راي غير الراي بعد خفائه لخفاء مصلحته
او مفسدته اولا وظهورها ثانيا وذلك محال ممن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء والارض
بل انما يجوز في حقه تعالى هو تغيير الحكم المستمر ظاهر المصلحة مقتضية له الذي يكون بصورة البداء
كما في اية النجوى ونظير ذلك الامر الحقيقي والصوري كما في ابراهيم ع بذبح اسمعيل ع وبالجملة فظهر ان
النسخ بيان للمراد الواقعي وان مدة الحكم كانت منتهية بذاتها الى ذلك الوقت والحكم الحاصل
بعده لا تاثير له في زوال الاول ولكنه ازالة ظاهرية كما بينا فلا وجه للنزاع في انه رفع كما عن
القاضي او بيان كما عن الاستاد ابي اسحق لما لا يخفى فالنسخ نوع تخصيص من جهة ان كلا منهما مخصص
للحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة الا انه تخصيص في ازمان الحكم والتخصيص المصطلح هو اخراج افراد
المحكوم عليه من اللفظ العام وايضا فان النسخ لا يقع بعد زمان النبي ص ولو في زمان الائمة بخلاف

التخصيص

التخصيص فانه الجائز بالقياس وغيره من الادلة السمعية الرابع ان الناسخ لابد ان يكون متراخيا عن المنسوخ
بجواز ان يقع في زمانهم ايضا بمعنى ان النبي ص اطلق حكما عاما ولم يكن مراده العموم ولم يظهر مراده للامة
فخصصه المعصوم ع واما النسخ فلا يجوز في زمانهم بهذا المعنى ايضا كما صرح به السيد الاستاد قدس سره
وفي ية فقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشرة الاول ان التخصيص يبين ان الخارج به عن العموم لم يرد
المتكلم بلفظه الدال عليه والنسخ يبين ان الخارج به لم يرد التكليف به وان كان قد اراد بلفظه الدلالة
عليه واورد بصحة الخطاب بدون ذكر ما يدل على نسخه اجمالا وتفصيلا ولا يخفى ما في وجه الفرق والايراد
من الايراد الثاني ان التخصيص لا يرد على الامر بمامور واحد والنسخ قد يرد على الامر بمامور واحد واورد
بمنع ورود النسخ في الواحد الثالث ان النسخ لا يكون في نفس الامر بخطاب من الشارع ص بخلاف التخصيص الجائز
بالقياس وغيره من الادلة السمعية الرابع ان الناسخ لابد ان يكون متراخيا عن المنسوخ بخلاف المخصص
فانه يجوز ان يتقدم العام وان يقارنه وان يتاخر عنه الخامس ان التخصيص لا يخرج العام عن الحجية
به مطلقا في مستقبل الزمان لانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل
المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية عندنا اذا ورد النسخ على الامر بمامور واحد وفيه
السادس يجوز التخصيص بالقياس دون النسخ فتر السابع ان النسخ رفع للحكم بعد ثبوته بخلاف
التخصيص الثامن انه يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى التاسع
ان العام يجوز نسخه حتى يبقى منه شيء بخلاف التخصيص العاشر ان التخصيص اعم من النسخ فان النسخ
تخصيص ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض
الاحوال واعترض بان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان ثبت دخولها في مفهوم
التخصيص او كانت لازمة خارجة لا وجود لها في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لوجوب
صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة لذاته على الاخص وذلك مما لا يصدق على النسخ تحقيقا
والا فلقائل ان يقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص انما هي فروق بين انواع
التخصيص وليست من لوازم مفهوم التخصيص بل التخصيص اعم من النسخ مطلب في جواز وقوع
النسخ عقلا قالمة في ية اتفق المسلمون على جواز النسخ عقلا وهو قول ارباب الشرايع الا بعض

اليهود واتفقوا على وقوعه سمعاً الا ما نقل عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني فانه انكره سمعاً وجوزه
عقلا وعن بعض اليهود ايضا وعن بعضهم جوازه عقلا او وقوعه سمعاً الثاني على الجواز ان افعاله
تع اما ان يكون معللة بالاغراض والمصالح والحكم او لا على التقديرين فالجواز ظاهر اما على راى
النحاة كالاشاعرة فانه يفعل ما يشاء كيف يشاء ويغيره ويبدله على حسب ارادته ومشيته
فلا استبعاد من ان يامر بشيء وينهى عنه لتساوى نسبتهما اليه تع واما على راى المعتزلة فان
المصالح يتغير بتغير الازمنة كما يتغير الاشخاص الى ان قال وعلى الوقوع وجوه الاول الادلة القاطعة
على نبوة نبينا محمد صلعم قائمة وانما يصح مع القول بالنسخ الثاني اجماع الامة على وقوع النسخ كما في الاستقبال
الى الكعبة الناسخ للاستقبال الى البيت المقدس والاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ
للاعتداد بالحول وغير ذلك من الايات الثالث قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او
مثلها الى ان احتج على اليهود بتحريم ما كان نحلا الا في زمان نوح ونحوه كحل دابة على امة موسى
وتحريم السبت بعد الاباحة في شرعه ع ثم دفع الاحتجاج المنكرين للنسخ عقلا بان الفعل ان كان حسنا
قبح النهى عنه وان كان قبيحا قبح الامر به بجواز كون الفعل المصلحة في وقت ومفسدة في اخر فيامر به في وقت
علمه بكونه مصلحة وينهى عنه في وقت كونه مفسدة فيه وبالجملة فانكار جواز وقوعه ووقوعه مما
ينبغى ان يصغى اليه وقد ظهر مما ذكر جواز نسخ القران بل في اية اتفق المسلمون على ذلك وخالف فيه ابو
مسلم بن بحر الاصفهاني والايات القرانية كقوله تع ما ننسخ من اية وقوله تع واذا بدلنا اية مكان
اية وقوله تع سيقول السفهاء ما وليهم عن قبلتهم التى كانوا عليها واية النجوى ونحوها ايضا على
ذلك شاهدة وحمل النسخ على الازالة من اللوح المحفوظ لا وجه له لانه غير مخصوص ببعض
القران والاية تدل على ازالة بعضه والاحتجاج بقوله تع لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
لكون النسخ ابطالا باطل لان المراد انه لم يتقدمه من كتبه تع ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله
لا ما توهم مع ان ما تقدم اقوى من وجوه شتى كما لا يخفى مصباح في شرائط النسخ والناسخ
والمنسوخ فيه ههنا مقامات الاول في شرائط النسخ قال قده في بيان شرائط النسخ قسمان منها ما هو
متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون لوصف كون النسخ نسخا

اوالصحة اوالحسنة اما شرائط الوصف فان يكون الحكمان الناسخ والمنسوخ شرعيين فان العجز يزيل
التعبد الشرعى والشرع يزيل حكم العقل ولا يوصف بها بان الازالتان بانهما نسخ وان يكون
الناسخ منفصلا من المنسوخ اما في الجملة او التفصيل فان المتصل كالغاية لا يكون نسخا بل المنفصل
اما اجمالا او تفصيلا ثم قال واما شرط الصحة فهو ان يكون ازالة الحكم الفعل دون نفس الفعل وصورته
فان صورة الصلوة الى بيت المقدس لا يصح ازالتها بالادلة الشرعية ولا تدل على زوال وجوبها وانما الادلة الشرعية م والبين
من شرط الصحة ان يكون المنسوخ شايعا في جملة من المكلفين بل يصح ان يكون الحكم المنسوخ لم يتوجه
جنسه الا الى مكلف واحد واما شرط الحسن فان لا يكون ازالة لنفس ما تناوله التعبد على الحد الذي
تناوله بل لا بد من ان يزيل التعبد بمثله في وقت اخر وعلى وجه اخر ولهذا لم يحسن نسخ الشيء قبل
وقته ولا نسخ ما لا يجوز ان يتغير وجهه كالمعرفة لان كونها لطفا لا يتغير ولا نسخ قبح الجهل والعلم بتغيره وحسن
نسخ قبح بعض الالام او حسن بعض المنافع ويشترط ايضا تميز الناسخ من المنسوخ عند المكلف وقدرته
عليه اقول من جملة شرائط النسخ عدم انقطاع الوحى اذ لا نسخ بعد انقطاعه ولو في زمان الائمة
كما صرح به الاستاد قدس سره المقام الثاني في شرائط الناسخ اعلم ان الناسخ قد يطلق على الناصب
للدلالة الناسخة فيق انه تع ناسخ للتوجه الى بيت المقدس قال الله تع ما ننسخ من اية ونحو ذلك
وقد يطلق على الحكم فيقال وجوب شهر رمضان ناسخ وجوب صوم عاشوراء وقد يطلق على المعتقد
لنسخ الحكم فيق فلان ناسخ الكتاب بالسنة اى يعتقد ذلك وقد يطلق على طريق النسخ فيق القران ناسخ للسنة
او اية كذا ناسخة لاية كذا قال في ميه ان الاجماع وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد وانما الخلاف بين المعتزلة
والاشاعرة في انه حقيقة في الله تع او في الطريق المعرف لارتفاع الحكم فعند المعتزلة انه حقيقة في
الطريق فقالوا في حده الناسخ قول صادر من الله تع او من رسوله او فعل منقول عن رسوله يفيد ازالة مثل
الحكم الثابت بنص صادر عنه تع او عن رسوله او فعل منقول عنه مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان
ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ في الحقيقة هو الله تع وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ ويسمى
ناسخا مجازا والتحقيق ان النزاع هنا لفظى لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو الله تع وان كان هو الدليل
فهو الطريق ولكل احد اطلاقه على ما شاء وقد حد قاضى القضاة الطريق الناسخ بانه ما دل على ان

مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وغرضه بهذا الحد ان يبنا ولكل
ما كان طريقا الى النسخ سواء كان متواترا او احادا انتهى قال في بيان شرائط الناسخ على الاجمال وهي
امور الاول ان يكون خطابا فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخا لان ثبوت الحكم ما دام حيا فلا يحتاج
الى الرفع الثاني ان يكون متراخيا الثالث وروده بعد الوقت لا قبله عند المعتزلة خاصة الرابع دخوله
على خطاب اريد خلافه التخصيص لاستحالة اتحاد متعلق الامر والنهي ولا يشترط انه يكون رافعا للمثل بالمثل
بل ان يكون رافعا فقط ولا في ناسخ القران ان يكون قرانا ولا في ناسخ السنة ان يكون سنة بل يكون
مما يصح النسخ به ولا ان يكونا نصين قاطعين بل يجوز نسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر وان لم يجز
نسخ المتواتر بخبر الواحد ولا ان الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ بل يكون ثابتا باي طريق كان ولا
ان يكون مقابلا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر الا بالنهي والنهي الا بالامر بل يجوز نسخ كلتهما
بالاباحة وان ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط ان يكون رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان ولا كونهما
ثابتين بالنص بل يجوز ان يكونا بلحن القول وبفحواه وظاهره المقام الثالث في شرائط المنسوخ اعلم
ان ما يتصور كونه شرطا له امور منها حضور وقت الفعل في المعالم وجمهور اصحابنا على اشتراطه
بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى
المحقق عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف ولا خلاف
في جواز نسخ الشيء بعد انقضاء وقته كما في يد وانما الخلاف في نسخه قبل حضور وقته او بعضه
والمراد حضور الوقت مع زمان يسع فيه الفعل بشرائطه بارتفاع المانع العقلي والشرعي ولو بقي
الوقت كما في الواجب الموسع بعد مضي زمان فعله اذ قبل ذلك كقبل حضور الوقت في المفسدة
فمحل الخلاف قبل حضور الوقت المقدر له شرعا وانقضائه بالنسبة الى التكليف الحقيقي لا الصوري
والحق عدم الجواز وفاقا للنهاية حاكيا له عن المعتزلة ايض وبعض اصحابنا ابي حنيفة وابي بكر
الصيرفي من الشافعية خلافا للاشاعرة واكثر الشافعية حيث ذهبوا الى الجواز على ما حكي
ولبعض حيث توقف على ما حكي لنا ان القول بالجواز يستلزم البداء الحقيقي المحال على الله اذ يرجح
المرجوح الممتنع عقلا لانه ان لم يعلم المفسدة اولا فامر به مثلا فظهر له بعد ذلك فنهى عنه مثلا

يلزم

يلزم البداء المحال وكونه من الجهال ولا ريب ان اعتقاد ذلك في حق الواجب المتعال كفر وضلال وان
علم ومع ذلك اراده ارادة واقعية وطلبا نفس امريا لزم الاخير وهو ترجيح المرجوح اما في التكليف
الاول ان كان مع المفسدة او عدم المصلحة او في التكليف الثاني ان كان ذلك كك مضافا الى ما مر
من ان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا وهو ظاهر
الاستحالة لامتناع الضدين في الواحد من كل الجهات كما فيما نحن فيه فان المتعلق يكون هو الطبيعة
في الامر والنهي معا اذ المفروض عدم شخص فرد من افرادها حتى يعتبر تعدد الجهة من جهة التشخص وان الفعل الواحد
اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به
قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه بعمومه يشملنا ولموضع النزاع
وفيه اولا انه ظاهر في امر الايجاد والاعدام وساير المقدرات الثابتة في لوح المحو والاثبات
كاحياء زيد واماتة عمرو فلا ربط بالمدعى وثانيا انا لو سلمنا شموله لمحو الامر بالمامور به
مثلا ايض فلا بد من حمله على المامور به بالامر الصوري الذي يكون المقصود منه مجرد التوطين
او نحوه الموجب لتعلق الارادة بنفس الامر والنهي لا ايقاع المامور به لئلا يلزم البداء الحقيقي
المحال على الله فالعقل القاطع مخصص للظاهر مضافا الى ان المحو والاثبات متعلقان على المشية
كما ثم انه تع يشاء مثل هذا الثاني انه تع امر ابراهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت
الفعل والجواب ان ذلك كان امرا صوريا لا حقيقيا والنزاع في الامر الحقيقي كما مر الاشارة الى ذلك
وتقدم تفصيل ذلك في مباحث الاوامر الثالث ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل حضور وقت الفعل واجيب مضافا الى منع كونه
امرا حقيقيا بمنع صحته مع ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة الا
ان يحمل على الدعاء والشفاعة ومنها لزوم اتيان جميع المكلفين بالفعل والحق عدم اشتراطه بل
لو لم يفعله احد من المكلفين لا يلزم محذور كما لا يخفى ويدل على ما ذكرنا اية النجوى حيث وجب بها
الصدقة قبل النجوى ونسخ بمجرد فعله مولانا امير المؤمنين ع من غير اتيان غيره ومنها ان يكون
المنسوخ مطلقا غير مقيد بوقت معين بلا خلاف ظاهرا في هذا الشرط وقد حكي الاشتراط به

صريح الذبيحة والعدة ودرج ويب والمنية والاحكام مع دعوى الاخير الاتفاق عليه وجهه
واضح لعدم صدق الازالة اصلاً مع التقييد ولهذا يشترط كون المنسوخ مستمراً لولا الناسخ
ومنها ان يكون المنسوخ ما يصح تغييره باعتبار عروض الاحكام الشرعية كما عن صريح الذريعة
ويب والغنية والمنية فلا ينسخ ما لا يمكن تغييره كحسن المعرفة وقبح الجهل ومنها ان يكون المنسوخ
مساوياً للناسخ في المعلومية والمظنونية فلا ينسخ المتواتر بالاحاد كما عن صريح الذريعة
والعدة والمعارج ومنها اشتراط اثبات البدل اعلم ان العلماء اختلفوا في اشتراط ذلك
على قولين الاول ان اثبات البدل ليس شرطاً بل يحسن النسخ الى غير البدل كما يحسن الى بدل وهو
المحكي عن المحققين الثاني انه شرط وهو المحكي عن قوم سواء كان البدل منافياً للمبدل كالتوجه الى
بيت المقدس والكعبة ام لا كصوم عاشوراء وشهر رمضان حجة القول الاول اولاً انه نعم
نسخ وجوب الصدقة بين يدي النجوى ووجوب الامساك بعد الفطر في الليل وتحريم ادخار
لحوم الاضاحي من غير بدل في ذلك وثانياً ان مقتضى الجواز وهو التسهيل على العباد ونحوه
موجود والمانع مفقود لعدم الدليل على المنع او اشتراط البدل وجواز ان يكون مثل المصلحة
مفسدة في وقت اخر مع وقوعه في الشرع في المناجاة وغيرها مع ان عدم الوقوع لا ينافي الجواز
فثبت الجواز وحجة القول الثاني قوله تعم ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
بناء على ان النسخ رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على ما وضع له لا على العرفي اللغوي فلا
يرد وان نسخ الاية ينسخ لفظها لا حكمها واجيب بجواز ان يكون نفي ذلك الحكم واسقاط
التعبد به خيراً من ثبوته في ذلك الوقت بمعنى ان اثبات الاباحة والرخصة اللتين هما من الاحكام
الشرعية التي لا بد من بيانها ايض مما يأتي به الله تعم ويمكن ان ذلك خيراً كما يمكن ان مثل
الاول ولكن الانصاف ان ذلك خلاف الظاهر فالاولى ان يجاب بان وقوع عدم البدل في مثل
النجوى يقتضي التخصيص بما عدا مثل ذلك وهو الغالب ظاهراً وكيف كان فالمعتمد هو
القول الاول وفاقاً للنهاية والمصباح في ان زيادة العبادة المستقلة على عبادة نسخ
لها او ليست نسخاً لها اعلم ان الزيادة اما ان تكون متصلة بالمزيد عليه او منفصلة والاول

اما ان

اما ان يكون مؤثرة في المزيد عليه بان يعتبر حكمه في الشريعة حتى يقع مستقلاً من دونها لم يتعد
كزيادة ركعتين على ركعتين كما روي ان فرض الصلوة كان ركعتين فزيد في الحضر واما غير مؤثرة كزيادة عشرين
على حد القاذف والتغريب على حد الزاني والرجم على حد المحصن واما المنفصلة فكزيادة صلوة غير الزكوة
قال في نية وقد اتفق العلماء كافة على ان الاخيرة ليست ناسخة لانها لم ترفع حكماً شرعياً الى ان قال وانما
الخلاف في القسمين الاولين وهو زيادة الركعتين وزيادة العشرين في الجلد فقال الشيخان ابو علي
وابو هاشم واصحاب الشافعي انها ليست نسخاً على كل حال وقال ابو عبد الله البصري وابو الحسن الكرخي
ان الزيادة نسخ على كل حال ومنهم من فصل فقال السيد المرتضى ره وقاضي القضاة ان كانت الزيادة
قد غيرت المزيد عليه تغيراً شرعياً حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كان نسخاً كزيادة الركعتين والا فلا كزيادة التغريب وقال ابو علي
وابو عبد الله ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً وان لم تغير حكمه في المستقبل
بل كانت مقارنة لم تكن نسخاً فزيادة التغريب في المستقبل على الحد تكون نسخاً فاما الزيادة التي لا ينفصل
المزيد عليه فنحو ان يجب علينا ستر الفخذ فيجب علينا ستر بعض الركبة ولا يكون وجوب ستر بعضها
نسخاً ولم يجعلوا الزيادة عند التعذر نسخاً نحو قطع رجل السارق بعد قطع يديه واحدى رجليه
وقال قوم ان كان النص افاد من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخاً
كقوله ص في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد نفي الزكوة عن المعلوفة بدليل الخطاب فاذا زيدت الزكوة
في المعلوفة كانت نسخاً وقال ابو الحسين ونعم ما قال الكلام في الزيادة على النص يقع في مواضع
ثلثة لا رابع لها الاول في معنى النسخ الثاني في اسمه الثالث في حكمه اما الاول فان يق هل الزيادة
على النص يفيد معنى النسخ ام لا والحق انها تفيد لان معنى النسخ هو الازالة وكل زيادة فهي مزيلة
لحكم من الاحكام لان اثبات كل شيء لا اقل من ان يقتضي زوال عدمه الذي كان وانما يتم كلامه
هذا لو استعمل النسخ هنا بالمعنى اللغوي واما الثاني فان يق هل الزيادة على النص يسمى نسخاً
ام لا والحق ان الزائل بهذه الزيادة التي كلامنا فيها وهي الزيادة الشرعية ان كان حكماً شرعياً
وكانت الزيادة متراخية عنه سميت الزيادة نسخاً وسميت الدليل المثبت لها ناسخاً وان كان

عقليا لم يسم نسخا واما الثالث فبان يقال هل يجوز اثبات الزيادة على النص بخبر واحد وقياس ام لا
والحق ان الزائل ان كان حكما عقليا جاز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس الا ان يمنع مانع
نحو ان يكون الثابت بالزيادة مما تعم به البلوى فلا يقبل فيه خبر الواحد عند بعضهم او يكون حدا
او كفارة او تعزيرا فلا يقبل فيه القياس عند بعضهم لا باعتبار النسخ بل باعتبار امور اخر وان كان
شرعيا وكان دليل الزيادة متأخرا عنه فلم يجز اثباته بالقياس لان القياس المتأخر لا يرفع
حكم النص وان كان خبر واحد وكان الحكم المرفوع ثابتا بخبر الواحد جاز ان يقبل في الزيادة وان
كان بقطع لم يجز ازالته بخبر الواحد وان اجتمعت الامة على قبول خبر الواحد في ذلك علمنا انه كان
مقارنا وانه كان مخصصا فهذا مما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك احكام تسعة الاول
ان زيادة التغريب والعشرين على جلد ثمانين لا يزيل حكما شرعيا بل نفي وجوب الزيادة
وهو معلوم بالعقل بالبراءة الاصلية الثاني انه لو وجب عتق رقبة واطلق ثم قيدها بالايمان
قيل جرى مجرى التخصيص فمع الاقتران يقبل خبر الواحد ومع التراخي يكون نسخا ولا يقبل فيه
خبر الواحد وقيل ايجاب الرقبة اعم من ايجابها مقيدة بالايمان او بالكفر ولا دلالة للعام على الخاص
فلم يثبت اجزاء الكافرة بالنص بل باصالة البراءة فلا يكون التقييد نسخا الثالث انه اذا قطع
يد السارق ثم سرق فاباحة قطع رجله المحظور بالعقل ليست نسخا فيجوز رفع ذلك الحظر بخبر الواحد
الرابع انه اذا وجب علينا فعل ثم خيرنا بينه وبين فعل اخر لم يكن هذا التخيير نسخا لانه لم يغير حكما
شرعيا بل ازال حظر ترك الواجب المخصوص المعلوم بالعقل الخامس ان الحكم بالشاهد واليمين
ليس نسخا المقتضي لاية الدالة على جواز الحكم بالشاهدين او الشاهد والمرأتين فجاز بخبر الواحد
السادس ان زيادة ركعة في الصبح قبل التشهد لم يكن نسخا للركعتين لبقاء الوجوب والاجزاء
السابع ان زيادة غسل عضو في الطهارة ليست بنسخ لما مر الثامن ان قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل يفيد كون اول الليل طرفا كما لو صرح به فايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق نسخ لا يقبل
فيه خبر الواحد وقال المصنف والتحقيق ان الغاية هنا ان كانت للصوم كان ايجابه بعدها نسخا
وان كان لوجوبه لم يكن نسخا وهو جيد التاسع ان اثبات شرط اخر غير الطهارة في الصلوة مثلا

ليس نسخا

ليس نسخا فيجوز بخبر واحد وهو ايضا جيد اعلم ان صاحب لم بعد ذكر الاختلاف المذكور قال هذا لا
يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه
ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق امر هين كثيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب انتهى
وهو غير بعيد اذ لا نسخ بعد الوحي والاحكام غالبا تستفاد من اخبار الائمة بل يمكن ادعاء الجملة
فلا يكون فيما هو المحتاج اليه غالبا نسخ حتى يترتب عليه اثار مباحثه واما ايات الاحكام واخبار
النبي صلى الله عليه واله فلنسخها باخبار الاحاد نادر بل يكاد يوجد فافهم عبا ح في جواز نسخ الحكم المفيد بالتأبيد
والمعلق عليه وعدمه اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز النسخ فيما اذا قال الله تعالى افعلوا هذا الفعل
ابدا ونحوه مما علق فيه الحكم على التأبيد وعدم جوازه على قولين الاول انه يجوز ذلك وهو الذي
اختاره المصنف في النهاية حاكيا عن الاكثر وحكي عن الذريعة والعدة وغيرها
المأمول والاحكام والمختصر وشرحه بل المعظم وهو المعتمد الثاني انه لا يجوز وهو المحكي عن بعض
الناس كما في نتيجة العقول الاول امور منها ان لفظ التأبيد يقتضي استغراق الازمنة المستقبلة
كما يقتضي لفظ العموم استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي
النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى جواز المخصص والايراد بان هذا قياس لا وجه له فان المراد بيان
ان باب التجوز في الالفاظ مفتوح والعلاقة في الكل موجودة والمنع لا دليل عليه وما دل على النسخ نص
على خلاف العموم فيكون قرينة التجوز مع امكان جعل ما ذكر من باب تنقيح المناط او القياس المستنبط الا مكان
والجواز لا الاحكام الشرعية ومنها ان نطرق ونسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق
والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والشيء لا يعاند شرطه فتدبر ومنها ان النسخ انما يرد على عبادة امر فيها
بلفظ يفيد الاستمرار ودل الدليل على ان المراد الاستمرار لامتناع وروده على المرة الواحدة ولفظ التأبيد
كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ اما بمقارنة
اشعار النسخ بها او من مقارنة على اختلاف المذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التأبيد ولا معنى
للفرق بينهما ومنها ان العادة في لفظ التأبيد المستعمل في الامر المبالغة في طول الزمان لا الدوام
فانه المفهوم من قول القائل لازم فلانا ابدا وحبسه ابدا او امض الى السوق ابدا ومنها الوقوع

الاشخاص بلفظ يقتضى التخصيص كذا جاز اخراج بعض

فانه تعالى اخبر عن اليهود انهم لا يتمنون الموت ابدا ثم حكى عن اهل النار والنار ملازمهم انهم يتمنونه
لقوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك فتامل وحجة القول الثانى ايضا وجوه منها ان لفظ
التابيد يجرى مجرى التنصيص بكل وقت فكما لا يجوز النسخ هنا فكذا ثم وفيه مع امكان النزل
يكون الموضوع له فى التابيد هو الزمان الطويل المشترك بين الدوام وغيره ان بين ذلك وذكر
الشيء مجملا او مفصلا فرقا ولهذا جاز التخصيص فى العام دون الافراد المفصلة مع انه يقتضى
منع النسخ كلية لاشتراط الاستمرار فيه ومنها ان تجويز النسخ مع قيد التابيد وعدمه يستلزم
عدم الفائدة فى التقييد بالتابيد وفيه ان الفائدة تاكيد الاستمرار والمبالغة فيه كتاكيد العموم
فى مثل ان يسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ومنها انه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد
لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة وفيه مع ان دلالة الالفاظ ظنية لا علمية ان اللفظ يحمل
على ظاهره عند عدم الاتيان بما يعانده ومع ذلك يصرف عنه كما فى الفاظ العموم ومنها ان لفظ
التابيد يفيد الدوام فى الخبر من غير جواز نسخه فكذا الامر وفيه المنع عن الاصل بلا فرق بين
الانشاء والخبر فى جواز النسخ مع التابيد وكذا مع التقييد بالدوام سواء كان فى كلام الله
او كلام رسوله صلى الله عليه وآله مضافا الى منع القياس وتدقيق ان كان التابيد قيدا للوجوب استمراره
لم يقبل والا قبل واستجوده بعض اجلة العصر بناء على انه ليس قولا ثالثا من جهة عدم الارادة
مصباح فى جواز النسخ الى بدل اشق
القائلين بجواز النسخ هذه الصورة الممنوعة فتامل
وعدمه اعلم انه لا اشكال ولا نزاع ظاهرا فى جواز النسخ الى بدل مساو وللمبدل وكذا الاخف
بل عن جمع دعوى اتفاق القائلين بالنسخ عليه وانما الخلاف فى جواز النسخ الى بدل اشق
والاثقل وقد اختلفوا فيه على قولين بل اقوال الاول انه جائز وواقع وهو مختار النهاية حاكيا
عن المحققين ايضا والمحكى عن الذريعة والعدة ويب ود ى وشرحه والمنية والزبدة وغاية
المامول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج الثانى انه جائز وغير واقع وهو المحكى عن بعض
الشافعية الثالث انه غير جائز والمعتمد هو الاول لعدم المانع باقسامه وجواز تحقق
المصلحة المقتضية للتكليف الاثقل كما كان جائزا ابتداء مضافا الى وقوعه كما يقال ان صوم عاشوراء

نسخ بصوم

نسخ بصوم شهر رمضان وهو اشق وان تخيير المكلف بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال اثبات
فى صدر الاسلام نسخ بتعيين الصوم وان جواز تاخير الصلوة عند الخوف نسخ بالايجاب فى اثناء
القتال وهو اشق ونحو ذلك واحتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها بناء على ان المراد ما هو خير بالنسبة الى حال العباد وهو الاخف والاسهل
لا الخير لفظا اذ كل القران خير لفظا وفيه ان حمل الخير على ما هو خير للعباد فى امر المعاد اولى واقل
من الاحتمال المنافى للاستدلال الثانى قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفيه ان الاثقل ليس
عسرا كليا بل يكون كثيرا ما يسيرا اشق من اخر كامر ومطلق المشقة غير منفى لان كل تكليف فيه الكلفة
سيما التكاليف الجهادية والحجية ونحو ذلك الثالث قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وفيه ان التخفيف
مسلم بالنسبة الى تكاليف الامم السابقة كما يشهد عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى
كانت عليهم لا نسخ الاثقل بالاخف الرابع ان النسخ لا بد ان يكون لمصلحة راجحة على مصلحة المنسوخ
لئلا يلزم العبث واهمال ارجح المصلحتين والترجيح بلا مرجح والاصعب مضر بالمكلفين لانهم ان فعلوا
التزموا المشقة الزائدة وان تركوا استحقوا بالعقوبة والمؤاخذة وذلك غير لائق بالشارع وفيه
مضافا الى النقض بابتداء التكليف الذى هو انقل من الاباحة والاطلاق وسائر انواع الابتلاء
فى الاموال والابدان ان الاصعب ربما يكون اصلح معادا بل معاشا من جهة اقتضائه دفع كثير
من المفاسد وجلب جم غفير من العوائد كما لا يخفى
مصباح فى جواز نسخ الحكم دون التلاوة وعدمه وبالعكس
اختلفوا فى ذلك على قولين الاول انه يجوز وهو الذى اختاره فى النهاية حاكيا عن اكثر العلماء
وعن غاية المامول انه المشهور وعن المختصر انه مما ذهب اليه الجمهور وعن الاحكام انه مما اتفق
عليه العلماء الاعلام الثانى انه لا يجوز وهو المحكى عن شاذ من المعتزلة والمعتمد هو الاول
لما استدل به فى النهاية من ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاكه عن الاخر
فيجوز نسخهما ونسخ احدهما لمصلحة مقتضية للنسخ الرافع لمفسدة فى عدمه وان ذلك واقع
لما ورد من نسخ التلاوة خاصة فيما روى من قوله والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله واما العكس ففى الاعتداد بالحول المستفاد من قوله تعالى متاعا الى الحول المنسوخ

بقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع بقاء التلاوة وكذا اية النجوى كما روى
في نسخهما معًا ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة احتج المخالف اولًا بان الحكم مع التلاوة
بمنزلة العلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية
والمنطوق والمفهوم فكذا هنا وثانيًا بان ابقاء التلاوة خاصة يوهم بقاء الحكم فيؤدي
الى اعتقاد الجهل وهو قبيح من الحكيم وثالثًا بان بقاء التلاوة دون الحكم يستلزم خلو القران
عن الفائدة ورابعًا بان بقاء الحكم خاصة يشعر بزواله لان الاية ذريعة الى معرفة الحكم فاذا
نسخت اشعر ذلك بارتفاع الحكم وهو تعريض المكلف لاعتقاد الجهل وخامسًا بان هذا
النسخ عبث حيث لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه واجيب بمنع التساوي بين العلم والعالمية و
المفهوم والمنطوق وبين التلاوة والحكم بل التلاوة كالامارة والعلامة على الحكم في ابتداء
ثبوته دون دوامه وانما يلزم الجهل ببقاء الحكم لو لم ينصب الله تعالى على نسخه للحكم دليلًا
وبمنع انتفاء الفائدة وقد ورد ان من قرء القران واعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات
وان الجهل لازم لو لزم من انتفاء دلالة الحكم انتفاؤه وهو ممنوع وبمنع العبث من جهة وجود
المصلحة على نسخ احدهما دون الاخر وكيف كان ففي جواز مس المنسوخ للمحدث وجهان بل
قولان والاقرب التفصيل بين المنسوخ تلاوة فالجواز للاصل السالم عن معارضة ما دل
على حرمته لانصرافه الى ما بقي تلاوته وكونه متيقنًا والمنسوخ حكمًا لا تلاوة فالعدم لصدق
القران الممنوع مسه على المحدث بل الاحتياط ترك المس عن الكل **مصباح** في جواز النسخ
الكتاب بالكتاب قال في النهاية اتفق القائلون بجواز النسخ سمعًا على جواز نسخ الكتاب بمثله لوقوعه
في اية الاعتداد والمناجاة مع تقديم الصدقة وثبات الواحد للعشرة وغير ذلك وعن غاية
المأمول انه قال ان الكتاب ينسخ بالكتاب وهو اتفاق العلماء خلافًا لما روي عن ابي مسلم محمد
بن بحر الاصفهاني فانه منع منه وهو محجوج بالاجماع قبل حدوث خلافه في ذلك اذ لا خلاف
بين الصحابة والتابعين في ان القران فيه الناسخ والمنسوخ وقال في لم يجوز نسخ كل من الكتاب
والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه انتهى وهذا حق لا شبهة فيه والوجه واضح

مصباح

مصباح في جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها والنظر انه ايضًا متفق عليه ففي النهاية اتفق القائلون
بالنسخ على جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها لتساويهما في الدلالة وقوتها ووجوب الرجوع اليها
وعن المنية انه يجوز ذلك لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتأخر منهما والنظر كما
عن صريح غاية المأمول وقوع ذلك ايضًا **مصباح** في جواز نسخ الخبر الواحد بمثله وبالمتواتر كتابًا
او سنة اما الاول فالنظر اتفاق القائلين بحجية خبر الواحد عليه كما عن صريح شرح المبادي والمعارج
مع انهما دليلان تعارضا فيجب العمل بالمتأخر وعن المنية انه واقع فيكون جائزًا اما الوقوع فلقوله
المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولًا بالتواتر ونحو
ذلك واما الثاني فقد حكي عن الاحكام والمعارج دعوى الاتفاق عليه وادعى في النهاية اتفاق القائلين
بالنسخ والعمل بخبر الواحد على نسخ خبر الواحد بالمتواتر من القران والسنة وقد يستظهر مما حكي عن
الشافعي خلاف في ذلك والمعتمد هو الاول والوجه واضح **مصباح** في جواز نسخ الكتاب بالسنة
المتواترة وعدمه وبالعكس فههنا مقامان الاول في حكم النسخ الكتاب بالسنة المتواترة اعلم ان
العلماء اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز كما يجوز نسخ الكتاب بمثله وهو مختار النهاية ولم والمحكي
عن الذريعة ودح وىب ودى وشرحه والمنية والزبدة وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه
والمعارج بل عن العدة اليه ذهب المتكلمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم وفي النهاية قال بجوازه ووقوعه
اكثر العلماء وهو قول جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ومن الفقهاء مالك
واصحاب ابي حنيفة وابن شريح الثاني انه لا يجوز وهو المحكي عن الشافعي واكثر الظاهرية واحمد بن
حنبل في رواية حجة القول الاول امور منها ان السنة المتواترة يقينية فتكون مساوية
للقران في اليقين فكما جاز نسخ الكتاب بالكتاب جاز نسخه بالسنة المتواترة المساوية له في العلم
وتوهم كونه قياسًا مدفوع بانه من باب تنقيح المناط والقياس ومنها ان الكتاب والسنة دليلان
قطعيان تعارضا ولا يجوز اعمالهما معًا لامتناع اجتماع النقيضين ولا اهمالهما معًا لامتناع
ارتفاع النقيضين ولا اعمال المتقدم خاصة لاستلزامه ابطال المتأخر بالكلية فتعين العمل
بالمتأخر وهو المط ومنها انه لا يلزم من فرض وقوعه مح بالنظر الى نفسه والاصل عدم مانع

اخر فيكون جائزا ومنها انه واقع فيكون جائزا اما الوقوع فلما حكى عن رح ودى وشرحه من ان
الزانيه كان يجب امساكها فى البيوت ونسخ ذلك بالرجم فى المحصنة وهو ثابت بالسنة المتواترة وكذا
نسخ جلد الزانى بالرجم الثابت بالسنة كما فى النهاية واعترض عليه بجواز كون الناسخ اية نسخت تلاوته
وان ما ذكروه خبر واحد لا متواتر ومنها ان السنة المتواترة تفيد الظن برفع الحكم الشرعى والاصل فيه
الحجية فته ومنها عموم مفهوم قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء على عدم الفصل بين ما تواتر
باخبار رواة عدول وفساق فته وحجة القول الثانى ايض وجوه منها قوله تع ما ننسخ من اية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها فيجب ان يكون الناسخ من جنسها وجنس القران قران ومنها
قوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فوصفه بالبيان ونسخ القران رفعه وضد للبيان فلا يكون كلامه
ناسخا ومنها قوله تع واذا بدلنا اية مكان اية اخر بانه المبدل ومنها قوله تع قل نزله روح القدس ردا
على قولهم انت مفتر عند تبدل الاية ومنها قوله تع وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا
او بدله قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى فانه يدل على ان القران لا ينسخ
السنة ومنها انه يوجب التهمة ومنها ان السنة انما وجب اتباعها بالقران وهو قوله تع ما اتيكم
الرسول فخذوه وقوله تع فاتبعوه فهى فرع القران فلا يرجع اليه بالابطال كما لا ينسخ القران والسنة
بالقياس المستنبط منهما ومنها ان القران اقوى من السنة لان معاذا قدمه فى الكتاب واقره صم ولان لفظه
معجز ولوجوب الطهارة من الجنابة والحيض على تاليه ومط على من مسه فلا يرفع بالاضعف والجواب
عن الاول ان اتيان البدل لغير النسخ والاية لا تدل على ان الناسخ من اى جنس فيجوز ان يكون الناسخ غير
القران والماتى به قرانا مع احتمال كون الماتى به ايض من غير جنس الاية ولو سلم دلالتها على ان الماتى
به قران ناسخ فهى تدل على القران المنسوخ من الله يكون ناسخه قرانا الا ان كل اية منسوخة ولو كان نسخها
من غيره تع كالنبى صم يكون ناسخها قرانا ايض وقد يدعى ان المتبادر نسخ التلاوة دون نسخ الحكم الذى
هو محل البحث ودعوى عدم الفصل غير معلومة مع ان الاية لا تقاوم ما يعارضها فته وعن الثانى
ان النسخ ايض بيان لانتهاء الحكم المنزل مع ان الاية مختصة بما يحتاج الى البيان فلو لم يكن النسخ بيانا
لم يكن المنسوخ محتاجا الى البيان وعن الثالث انه يدل على التبديل لا النسخ مع عدم حصر التبديل ايض

مكان ايتم

فيه نعم

فيه نعم وعن الرابع ان السنة ايض مما نزل به الروح الامين لقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحى يوحى وعن الخامس مثل هذا مع انه يدل على عدم التبديل منه صم لا نسخ احكامه وعن السادس
ان كون ما ينطق به وحيا يزيل التهمة والتنفر وعن السابع ان السنة لا تنسخ اية تكون اصلا
لها بل غيرها حكما مع ان حكمه صم بنسخ الاية ايض مما وجب اتباعه بحكم الاية وعن الثامن انه لا يمنع
من نسخه كما انه لو تعارض عموم الكتاب خصوص السنة يقدم السنة الناسخة ليست منافية
للقران بل مبينة لما هو المراد منه من كون حكمه منتهيا الى كذا وبالجملة فظهر ان المعتمد جواز نسخ
الكتاب بالسنة المتواترة سيما اذا كانت متواترة معنوية لانها تفيد القطع بالنسخ بل الظ
انه ليس محل الخلاف وانما الخلاف فى المتواترة لفظا خاصة وقد ثبت جواز كونها ناسخة
للاية ولو كانت مما لم يختلف فيها القراء المقام الثانى فى بيان حكم نسخ السنة المتواترة
بالقران اعلم انه ايض مما اختلفوا فيه على قولين الاول انه جائز وهو مختار ية حاكيا عن
اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة والامامية والشافعى فى احد قوليه وهو المعتمد الثانى
انه لا يجوز عقلا ولم يقع سمعا وهو المحكى عن الشافعى فى القول الاخر حجة القول الاول وجوه
منها انهما دليلان من الله قطعيان فكما جاز نسخ احدهما بجنسه جاز بغيره ومنها ان ما دل
على نسخ القران بالسنة يدل على العكس ايض لمزية القران ومنها ان التوجه الى بيت المقدس
كان واجبا فى ابتداء الاسلام بالسنة لعدم قران يدل عليه الا قوله تع فاينما تولوا فثم وجه الله
الذى لا يدل عليه بخصوصه بل على التخيير بين الجهات واحتمال كون وجوبه بقران اخر نسخ
تلاوته مدفوع بانه سد لباب اثبات النسخ لشىء من الادلة لذوما ناسخ الا ويجوز ان يكون
النسخ تقدمه بدليل اخر وما من دليل منسوخ الا ويحتمل ان يكون المنسوخ دليلا غيره يوافقه
فى حكمه وانما حكمنا بالنسخ فى الايات التى اعتقدنا النسخ فيها للصلاحية والاقتران لانها
طريق صالح للارتفاع وقد قارنها الارتفاع فيسند اليه مضافا الى اصالة عدم وجود اية
اخرى ومثل ذلك نسخ حرمة مباشرة النساء فى الليل على الصائمين المعلومة بقوله تع فالان باشروهن
ونسخ وجوب صوب عاشوراء المعلوم بالسنة بصوم شهر رمضان بقوله تع فمن شهد منكم

علاة السنة

انتهى فليصمه ونحو ذلك مما حكى فيه المعلومة بالسنة ومنها انه تع قادر على انزال جميع اقسام قطعى
الكلام والمانع مفقود الا ما يتوهم من نسخ سنة النبى ص يوجب النفرة عنه وتوهم انه تع لا يرضى
بما قاله ولا يخفى انه خلاف للسادل لانه يدل على رضائه بما سنه حيث لم ينفه رأسا بل يدل على
جلالته حيث تعرض تع البيان ما سنه ص وايضاح ما رامه وبتبيين انتهاء ما حكم به فالجواز
ثابت وحجة القول الثانى ايض امور منها قوله تع لتبين لهم للناس ما نزل اليهم فانه يدل
على ان كلامه ص بيان للقران لا العكس واجيب بانه لا يدل على انه لا يتكلم الا بالبيان سلمنا لكن البيان
الابلاغ وهو عام فى كل القران بخلاف بيان المراد فانه خاص بالمجمل سلمنا لكن جاز اختلاف
الجهة مع ان القران تبيان لكل شىء ومنها انه يوجب التنفير كما مر والجواب ما مر ومنها ان السنة
ليست من جنس القران الذى هو معجزة فلا يجوز كونها ناسخة وهو كما ترى وبالجملة فالجواز
حق والوقوع محتمل قويا ان لم نقل بثبوته جدا فى عدم جواز نسخ الكتاب او السنة
المتواترة بخبر الواحد فههنا ايض مقامان الاول انه هل نسخ الكتاب بخبر الواحد بمعنى ان الخبر
الواحد يكون فى نفس الامر رافعا للحكم الكتابى لا مجرد دلالته على كون الاية الفلانية منسوخة
ام لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه غير جائز ولو قلنا بجواز النسخ الكتاب بالسنة
المتواترة وحجية الاخبار مطلقا وجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فضلا اذا قلنا بعدم شىء
مما ذكر وهو مختار لم والمحكى عن اكثر العلماء بل عن جملة من كتب اصحابنا كالعدة وشرح
المبادى دعوى الاجماع عليه الثانى انه جائز وهو المحكى عن شرذمة من العامة وعن
بعضهم نفى الخلاف فى الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق وحجة
القول الاول مضافا الى الاجماعات المحكية وجوه منها الاخبار الدالة على طرح ما عارض
الكتاب من اخبار الاحاد التى استدل بها على منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد فتم ومنها ان
ان خبر الواحد مختلف فى العمل وليس كك القران فيكون العمل بالمتفق عليه اولى فتم ومنها ان
خبر الواحد مظنون والكتاب معلوم ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون واورد عليه بالنقض بتخصيص
الكتاب بخبر الواحد لا نال بعض اجلة من عاصرناه بعد ذكر هذا الدليل وادعى بعضهم الاجماع

عليه

عليه فان ثبت فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر فى بحث التخصيص اذ القدر المسلم هو
قطعية متن الكتاب و السنة المتواترة واما دلالتهما على التأبيد فلا قطع مع انه لو صرح بالتأبيد
فهو ايض يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر
الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام فى الكتاب و السنة بالنسبة الى الوقت الذى نفاه خبر
الواحد فلا مانع من العمل وقال السيد الاستاد قدس سره الظن الحاصل من القوى من حيث هو كك
اقوى من الظن الحاصل من الضعيف من حيث هو كك ولو كان الامر بالنظر الى نفسهما بالعكس ولا يخفى
ان الكلام فيما اذا كان الظن الحاصل من خبر الواحد اقوى فح يفعل الخصم ان النسخ وقع فى الدلالة لانه
رفع للدلالة فى بعض الازمان وهى ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعى بالظنى بل اللازم
ترك الظنى بالظنى كما فى التخصيص والقول بان التخصيص اهون من النسخ كلام لا ينفع فى مقام الاستدلال
وايض الاستدلال فى جواز التخصيص بخبر الواحد بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى
جار ههنا بعينه بل قد يقال ان النسخ اولى لانه يرفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر واحتج المخالف
بمثل ذلك مضافا الى وجوه اخر منها ان نسخ الكتاب بخبر الواحد قد وقع فى قوله تع قل لا اجد فيما
اوحى الى محرما بنهيه عن اكل كل ذى ناب من السباع وقوله تع فل احل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله
لا تنكح المرأة على عمتها وعلى خالتها وقوله تع كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث
والجمع بين وضع الحمل والمدة المنسوخ بابعد الاجلين ومنها ما قيل ان اهل القبا نسخ بخبر الواحد
ولم ينكر الرسول ص ومنها انفاذ الرسول الى الاطراف لتبليغ الاحكام التى منها الناسخ ومنها ان
باخبار الاحاد معلوم بدليل قاطع فجاز نسخ اية بها كما جاز باية مثلها واجيب بمنع نسخ الايات
المتقدمة لجواز خروج بعض افراد العام من جهة التخصيص وجواز احتفاف خبر اهل القبا بما يفيد
القطع واحتمال كون المبعوث الى الاطراف مفتيا لا راويا فتم وبان الحكم بالاجماع المنقول ايض معلوم بدليل
قطعى فيقضى الحكم بعدم جواز النسخ بالخبر الواحد من جهته وح اما يتوقف فى ترجيح احد المتعارضين
على الاخر او يرجح الاجماع المنقول وعلى التقديرين يجب الاخذ بعموم الكتاب ... ناسخ معتبر له
لا بخبر الواحد الا ان يعتضد بما يفيد ظنا اقوى من الاجماع المنقول فى ... دعوى النسخ به ولكن هذا

التفصيل لم يوجد له قائل اقول الانصاف ان المسألة في غاية الاشكال من جهة مخالفة الاصحاب وموافقتهم
من غير دليل فان قطعنا النظر عن الاجماع المنقول ولو بسبب عدم حجيته في الاصول كان مقتضى الدليل
العقلي جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد المفيد للظن بعدم عموم حكمه ولكن لما لم يكن بعد انقطاع الوحي
نسخ ويكون امره منحصرا في زمانه ص كما مر وكان القول بكون بناء العمل يوم بقاء الوحي على مطلق الظن محل
مناقشة بل في غاية الوهن تعين القول بعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد من جهة عدم حجيته في زمان
جواز النسخ وعدم النسخ في زمان الحجية نعم يتحقق خبر واحد دال على الآية الفلانية صارت منسوخة
بناسخ من النواسخ وهذا غير محل النزاع كما مر بل النزاع في اقتضائه حكما موجبا للحكم بنسخ الكتاب
بسببه وهذا غير صحيح لما مر ويؤيد عليه ما روي انه قال امير المؤمنين ع ابن ابي طالب لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبه فتد المقاح الثاني انه هل يجوز نسخ السنة المتواترة
بخبر الواحد ص اعلم ان العلماء اختلفوا في هذا المقام ايضا على قولين الاول الجواز وهو المحكي عن بعض العامة
الثاني العدم وهو المحكي عن اكثر العلماء وحجة القولين يظهر مما مر والقول بالعدم هنا اظهر
اذ المتواتر النبوي كان محل النزاع فان الكلام في النسخ باي خبر واحد كان وخبر الواحد الصادر بعده
ص غير صالح للنسخ لما مر واما المتواتر الامامي فليس قابلا للنسخ ومن هذا ظهر ضعف القياس بالتخصيص
الثابت في زمان الوحي وبعده ولكن لا يخفى ان بناء العمل اذا كان على الظن وحصل من خبر الواحد
الظن بعدم الحكم في زماننا مثلا كالظن بعدم العموم بالنسبة الينا ومطلقا لا بد من الحكم بعدم الحكم
كالحكم بعدم العموم فيعمل بمقتضى النسخ كالتخصيص وان لم يحكم بكون خبر الواحد ناسخا فعلى هذا لا يكون ثمرة
مهمة في النزاع مصباح في جواز نسخ الحكم المدلول عليه بالفحوى والاولوية وعدمه اعلم انه
اذا ورد خطاب يدل على حكم شرعي بطريق الفحوى والاولوية كما في قوله تع ولا تقل لهما اف
فلا اشكال في جواز نسخ ذلك الفحوى مع اصله بل فيه اتفقوا على جواز نسخهما معا وكذا عن الاحكام
وانما الاشكال في نسخ الفحوى دون الاصل كالاشكال في العكس واختلفوا فيه على قولين الاول انه
لا يجوز نسخ تحريم الضرب والقتل المستفاد من تحريم التأفيف مع بقاء تحريم التأفيف الذي هو الاصل
وهو المحكي عن ... والمختصر وشرحه والمعراج وابي الحسين الثاني انه يجوز وهو المحكي عن الذريعة

والعدة

بورود النسخ في زمانه ولكن خبر الواحد لم يكن معتبرا وصدقا لما مر واعتبارنا ده كما ازوجه

الظهور من عدم صلاحيته عن علمائهم

والعدة ورجح الاحكام وعن ظاهر المنية التوقف حجة القول الاول امور منها ان تحريم التأفيف
يلزم تحريم الضرب والا لم يعلم منه فنسخ الفحوى دون الاصل يستلزم انتفاء اللازم مع وجود الملزوم
وهو محال وفيه نظر لان اللزوم انما هو في الاستفادة من الخطاب لا في البقاء والنسخ يوجب الانفكاك
في البقاء ولا لزوم فيه دون التعقل والاستفادة اللذين يكون اللزوم فيهما فلا يلزم محال مع ان اللزوم
في الاستفادة لا ينافي اقامة الدليل على عدم الارادة لان اللازم ليس اقوى من الملزوم الذي هو المدلول
بالمطابقة الذي يجوز اقامة الدليل على عدم كونه مرادا وكون المراد معنى آخر مجازيا فيجوز اقامة الدليل
على عدم كون اللازم مرادا فضلا عن اقامة الدليل على عدم بقائه ولهذا يترك العمل بالفحوى
في بعض المسائل الفقهية لوجود المعارض الاقوى كما في حديث ابان ونحو ذلك مما رفع فيه اليد عن المفاهيم
الموافقة كالمخالفة ومنها ان تجويز ذلك يستلزم نقض الغرض من حكم الاصل وهو اعظام الوالدين
وفيه نظر اما اولا فبالنقض بما نسخ الاصل والفرع مع انه اكثر نقضا له كما لا يخفى واما ثانيا فلعدم
الانحصار في خصوص الآية فلعل موضعا آخر لا يرد فيه نقض للغرض واما ثالثا فلان الاحكام تابعة
للمصالح كثيرا ما فلعل المصلحة يقتضي الاعظام الى زمان مخصوص وكان عدمه بعد ذلك اصلح او
مثل وجوده ومنها انه لا يحسن ان يقال لا تقل لهما اف واضربهما وفيه ما لا يخفى وحجة القول
الثاني ان افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحد بدون الآخر
ضرورة لان ذلك يجري مجرى التنصيص على التحريم اقول المعتمد الجواز لعدم المانع كما اشرنا اليه في الرد
على المانع ولكن في الوقوع اشكال تذنيب هل يجوز نسخ الاصل من دون نسخ الفرع والفحوى
قولان الاول انه لا يجوز وهو المحكي عن ... والاكثر الثاني انه يجوز وهو المحكي عن الذريعة
والمختصر وشرحه حجة القول الاول ان الفحوى تابعة لاصله فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى
لاستحالة بقاء التابع بعد متبوعه ويعضده انه اذا نسخ الامر بالشيء لزم نسخ النهي عن ضده العام
وكذا الخاص على القول باستلزامه ورد بان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل
وليس حكمها تابعا لحكمه مثلا فهمنا تحريم الضرب تابع لفهمنا تحريم التأفيف والذي يرتفع
هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع غير مرتفع والمرتفع غير متبوع

نعم ان كان اثبات تحريم الضرب بالقياس لا بدلالة اللفظ التزاما كان لما ذكر ومبنيا من جهة استحالة
بقاء دون اصله وحجة القول الثاني ان جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فان
افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فيجوز رفع كل واحد منهما بدون الآخر ضرورة
اقول يظهر مما مر ان المعتمد هنا ايض الجواز لاستفادة الحكمين الشرعيين من الدليل الشرعي
وصيرورة كل منهما ثابتا واقعا وعند النسخ في الزمان المتأخر لا يتحقق ضد في الدلالة كما لا
يخفى ولا يكون مانع عقلي وشرعي ايض فالجواز ثابت ولو بحكم الاستصحاب لكن في الوقوع
هنا اشكال نعم وقوع الصارف عن كون احدهما مرادا دون الآخر لا يبعد ادعاء وقوعه
وهذا غير النسخ اعلم ان الفحوى كما يمكن ان تكون ناسخة كذا سائر المفاهيم التي حجة شرعية — منسوخة يمكن ان يكون م
لا يخفى مطلب في جواز نسخ وجوب الاخبار عن الشيء او من منه مع تقييده بالتأبيد وعدمه
اعلم ان الاخبار عن الشيء فعل اختياري فيجوز اتصافه باحدى الاحكام الخمسة الشرعية على وجه
التأبيد كان الحكم بوجوب الاخبار عن وجود الصانع وعدله ابدا وبحرمة الاخبار عن وجود الشريك له
تع ابدا ومثله ذلك الامر بالشهادة وبعد ذلك يجوز نسخ ذلك كسائر الاحكام الشرعية وهو مختار
والمحكي عن صريح الذريعة والغنية ووجيزه والمنية والاحكام وغير ذلك تمسكا بظهور الاتفاق عليه
بل دعوى الاجماع عليه ويظهر مما حكي عن بعض عدم الجواز وهو ليس بمعتمد بل المعتمد هو الاول
لعدم المانع بواسطة كشف الناسخ ان المراد من التأبيد التأكيد او الزمان الطويل ولو على وجه
التجوز ان قلنا بكونه حقيقة في الدوام بناء على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما كون
الخبر ضاده فاقدا لا يمنع عن زوال التعبد به من جهة توهم لزوم الكذب فيه اذا اشتمل على المفسدة بعد ذلك بل يجوز
التكليف بالاخبار بنقيض الاخبار الاول اذا زال المخبر عنه اولا ككفر عمرو مثلا لا مطلقا ولو فيما لا يتغير
كتوحيده تع وعدله والا يلزم التكليف بالقبيح وهو الكذب في ذلك قبيح الا من جهة المصلحة كالتقية
والكلام في الحكم الشرعي الاصلي اعلم ان الجملة الخبرية على اقسام منها ما لا يجوز حمله على ظاهره
بل يجب حمله على الانشاء كطلب الفعل في قوله ع تمسح رأسك ومنها ما يمكن حمله على ظاهره
من الاخبار ولكنه يكون اخبارا عن حكم شرعي ويكون مرجعه الى الامر والنهي كما في قوله ع و

ويحرم

ويحرم ومنها ما يمكن حمله على ظاهره وهو الاخبار ولكنه اخبار عن حكم شرعي وضعي كما في قوله ع
لا صلاة الا بطهور وقوله ع المؤمنون عند شروطهم وقوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا ونحو ذلك
ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولكنه اخبار عن غير حكم شرعي كقوله الكل اعظم من الجزء
وغيره مما لا يتغير كقولنا العالم حادث ومنها ما يكون كك ولكن يجوز تغير مدلوله فالقسم الاول
مما لا خلاف ظاهرا في جواز نسخه مع ان ما دل على جواز نسخ المأمور به والمنهي عنه في صورة توجه
نفس الامر والنهي يدل على جوازه هنا ايض واما القسم الثاني ففيه قولان الاول جواز النسخ هنا
ايض حيث يكون الظ مما ذكر ارادة الدوام والتأبيد وهو المحكي عن ظاهر الذريعة والغنية ووجيزه
وتهذيبه ودي وشرحه والمنية والاحكام الثاني عدم جواز نسخ مدلول الخبر مط سواء كان حكما
شرعيا او لا وسواء كان ماضيا او مستقبلا كما عن بعض كابي علي وابي هاشم واصحابهما او عدم
جواز نسخ الوعد والوعيد كما عن مشايخ المعتزلة غير ابي الحسين وجماعة من الفقهاء او عدم جواز
نسخ الماضي دون المستقبل كما عن الآخرين والمعتمد جواز نسخ الاخبار التي يمكن تعلقه بمدلولها مثل
ما يدل على حكم شرعي انقضى وقته والوجه واضح حجة القول بالجواز امور منها ان النسخ اذا دخل
في الامر والنهي فانما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما فاذا كان جواز النسخ في فعل المكلف انما
لامر يرجع الى تغير احوال الفعل في المصلحة لا لامر يرجع الى ما يدل عليه فلا فرق بين كون الدال امرا
او نهيا او خبرا اذا تغير المصلحة لانه المقتضي لنسخ الحكم فلا بد من تحقق مقتضاه اي موضع كان ومنها
ان ما دل عليه الاخبار اذا كان متكررا امكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ
وان المراد بعض ذلك المذكور كالامر والنهي ومنها انه لا شبهة في جواز ان يدل الله تع على
جميع الاحكام الشرعية بالاخبار فجواز نسخ الاحكام يقتضي جواز نسخها في جواز صورة الاخبار
ايض وحجة القول بالمنع اولا ان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا وفيه مع انه معارض بانه
ايهام النسخ في الامر يوهم البداء فلما لم يمنع ذلك من تطرق النسخ اليه فكك الخبر ان ايهام انما
يكون اذا لم يكن قرينة النسخ دالة على المراد واما معه فلا فانه اذا تغاير المدلولان بحسب الزمان
ارتفع الكذب كما يرتفع البداء في الامر والنهي وثانيا انه لو جاز ذلك لجاز ان يقول الله اهلك الله

نعم ان كان اثبات تحريم الضرب بالقياس لا بدلالة اللفظ التزاما كان لما ذكر وجه من جهة استحالة
بقاء دون اصله وحجة القول الثاني ان جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فان
افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فيجوز رفع كل واحد منهما بدون الاخر وورده
اقول يظهر مما مر ان المعتمد هنا ايضا الجواز لاستفادة الحكمين الشرعيين من الدليل الشرعي
وصيرورة كل منهما ثابتا وواقعا وعند النسخ في الزمان المتأخر لا يتحقق ضد في الدلالة له
لا يخفى ولا يكون مانع عقلي وشرعي ايضا فالجواز ثابت ولو بحكم الاستصحاب لكن في الوقوع
هنا اشكال نعم وقوع الصارف عن كون احدهما مرادا دون الاخر لا يبعد ادعاء وقوعه
وهذا غير النسخ اعلم ان الفحوى كما يمكن ان تكون ناسخة كذا ساير المفاهيم التي حجة شرعية
الا يخفى [illegible] في جواز نسخ وجوب الاخبار عن الشيء او حرمته مع تقييده بالتأبيد وعدمه
اعلم ان الاخبار عن الشيء فعل اختياري فيجوز اتصافه باحدى الاحكام الخمسة الشرعية على وجه
التأبيد كان يحكم بوجوب الاخبار عن وجود الصانع وعدله ابدا وبحرمة الاخبار عن وجود الشريك له
تعالى ابدا ومثل ذلك الامر بالشهادة وبعد ذلك يجوز نسخ ذلك كساير الاحكام الشرعية وهو مختار
المحكي عن صريح الذريعة ودج ويب والمنية والاحكام وغير ذلك تمسكا بظهور الاتفاق عليه
بل دعوى الاجماع عليه ولظهور مما حكي عن بعض عدم الجواز وهو ليس بمعتمد بل المعتمد هو الاول
لعدم المانع بواسطة كشف الناسخ ان المراد من التأبيد التأكيد او الزمان الطويل ولو على وجه
التجوز ان قلنا بكونه حقيقة في الدوام بناء على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما كون
الخبر صادقا فلا يمنع عن زوال التعبد به من جهة توهم لزوم الكذب اذ اشتمل على المفسدة بعد ذلك بل يجوز
التكليف بالاخبار بنقيض الاخبار الاول اذا زال المخبر عنه اولا ككفر عمرو ومثل الامطار ولو فيما لا يتغير
كتوحيده تعالى وعدله والا يلزم التكليف بالقبيح وهو الكذب في ذلك قبيح الا من جهة المصلحة كالتقية
والكلام في الحكم الشرعي الاصلي اعلم ان الجملة الخبرية على اقسام منها ما لا يجوز حمله على ظاهره
بل يجب حمله على الانشاء كطلب الفعل في قوله ع تمسح راسك ومنها ما يمكن حمله على ظاهره
ومن الاخبار ولكنه يكون اخبارا عن حكم شرعي ويكون مرجعه الى الامر والنهي كما في قوله ع

منسوخة يمكن ان يكون م

ويحرم ومنها ما يمكن حمله على ظاهره وهو الاخبار ولكنه اخبار عن حكم شرعي وضعي كما في قوله ع
لا صلوة الا بطهور وقوله ع المؤمنون عند شروطهم وقوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا ونحو ذلك
ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولكنه اخبار عن غير حكم شرعي كقوله الكل اعظم من الجزء
وغيره مما لا يتغير كقولنا العالم حادث ومنها ما يكون كذلك ولكن يجوز تغير مدلوله فالقسم الاول
مما لا خلاف ظاهرا في جواز نسخه مع انما دل على جواز نسخ المأمور به والمنهي عنه في صورة توجه
نفس الامر والنهي يدل على جوازه هنا ايضا واما القسم الثاني ففيه قولان الاول جواز النسخ هنا
ايضا حيث يكون الظاهر مما ذكر ارادة الدوام والتأبيد وهو المحكي عن ظاهر الذريعة والغنية ودج
ويب والتهذيب والمنية وشرحه والمنية والاحكام الثاني عدم جواز نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان حكما
شرعيا اولا وسواء كان ماضيا او مستقبلا كما عن بعض كابي علي وابي هاشم واصحابهما وعنهم
جواز نسخ الوعد والوعيد كما عن مشايخ المعتزلة غير ابي الحسين وجماعة من الفقهاء او عدم جواز
نسخ الماضي دون المستقبل كما عن الاخرين والمعتمد جواز نسخ الاخبار التي يمكن تعلقه بمدلولها مثل
ما يدل على حكم شرعي انقضى وقته والوجه واضح وحجة القول بالجواز امور منها ان النسخ اذا دخل
في الامر والنهي فانما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما فاذا كان جواز النسخ في فعل المكلف انما
لا مرجع الى تغير احوال الفعل في المصلحة لا الامر يرجع الى ما يدل عليه فلا فرق بين كون الدال امرا
او نهيا او خبرا اذا تغير المصلحة لانه المقتضي لنسخ الحكم فلا بد من تحقق مقتضاه اي موضع كان ومنها
ان ما دل عليه الاخبار اذا كان متكررا امكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ
وان المراد بعض ذلك المذكور كالامر والنهي ومنها انه لا شبهة في جواز ان يدل الله تعالى على
جميع الاحكام الشرعية بالاخبار فجواز نسخ الاحكام يقتضي جواز نسخها في صورة الاخبار
ايضا وحجة القول بالمنع اولا ان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا وفيه مع انه معارض بان
ايهام النسخ في الامر يوهم البداء فلما لم يمنع ذلك من تطرق النسخ اليه فكذلك الخبر اذ ايهام انما
يكون اذا لم يكن قرينة النسخ دالة على المراد واما معه فلا فانه اذا تغاير المدلولان بحسب الزمان
ارتفع الكذب كما يرتفع البداء في الامر والنهي وثانيا انه لو جاز ذلك لجاز ان يقول الله اهلك الله

عادا ولم يهلكهم والثاني باطل وفيه انه مع اتحاد الزمان مسلم لا يستلزمه الكذب ومع عدمه غير مسلم ومحل البحث من هذا القبيل واما القسم الثالث ففيه ايض قولان الاول جواز نسخه وهو المحكي عن ظاهر الذريعة والغنية وغيرهما من الكتب المذكورة الثاني عدم جوازه كما عن ظاهر جملة من العبارات والاول اقرب والوجه واضح واما القسم الرابع فلا اشكال في عدم جواز نسخه كما عن جماعة بل حكي في نه عن شرح المختصر والاحكام دعوى الاتفاق عليه والوجه واضح للزوم الكذب على الله تع وهو منزه عنه واما القسم الخامس فقد يتوهم انهم اختلفوا فيه على اقوال ولا فائدة مهمة في هذا البحث والحق عدم تصور النسخ فيه كما لا يخفى **مصباح** في ان نقصان جزء او شرط نسخ ام لا اعلم ان الشارع اذا حكم بتوقف عبادة على امر بجعله جزء له كما في الركوع بالنسبة الى الصلوة او شرطا لها كما في الوضوء وتطهير الثياب بالنسبة اليها ثم اسقط باعتبار عروض عذر من قبل المكلف هذا التوقف وحكم بجواز ترك ذلك وعدم التوقف في جميع الحالات والاوقات فلا اشكال في ان ذلك نسخ لذلك المنصوص الذي كانت العبادة متوقفة عليه بل في نه اتفق الناس كافة على ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخا للعبادة كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما وكما لو نسخ سنة من سنن العبادة كنسخ ستر الراس او الوقوف على يمين الامام ع وحكى في نه عن الذريعة دعوى نفي الخلاف في ذلك ولكن اختلفوا في ان ما ذكر نسخ لاصل تلك العبادة ام لا على اقوال الاول ان ذلك ليس نسخا لها ولو كان جزء وركنا وهو مختار ية والمحكي عن نه وذى وشرحه والمختصر والاحكام وغيرهم الثاني انه نسخ لها ولو كان شرطا وهو المحكي عن الغزالي وقوم من المتكلمين الثالث ان نسخ الجزء نسخ لها دون نسخ الشرط وهو المحكي عن القاضي عبد الجبار وفي نه وربما يستفاد من العدة ايض الرابع ان النقصان نسخ لها ان كان ما بقي من العبادة بعده لو فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجراه قبل النقصان كما لو نقص من الصلوة ركعة والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين وهو المحكي عن السيد المرتضى ره حجة القول الاول اولا ان المقتضي للكل كان متناولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الجزء الاخر كما يراد له التخصيص اقول فيه ان اقتضاء مقتضي الكل للاجزاء اقتضاء تبعي وعقلي

والحكم

والحكم كان واحدا متعلقا بالكل فبعد انتفاء الجزء او الشرط ينتفي الكل والمشروط فلا يبقى المتعلق حتى يبقى حكمه نعم ان كان الباقي مطلوبا بطلب اخر ايض كان ذا حكم فلا يصدق عليه انه منسوخ من هذه الجهة لا من جهة الامر بالكل او المشروط ولا ريب انه خارج عن محل النزاع وثانيا ان المنسوخ الوضوء وليس نسخا لصورة الصلوة لان النسخ رفع الاحكام دون صورة الافعال والحكم من احكامها البقاء وجوبها واجزائها وكونها عبادة نعم الزائل نفي الاجزاء مع فقد الطهارة فانه تابع لسقوط وجوب الطهارة وكذا نسخ ركعة ليس نسخا للباقي الركعات لان النسخ لا يتناول صورة الفعل ولا لوجوب باقي الركعات ولا لكونها شرعية ومجزية لبقاء ذلك كله نعم يرتفع وجوب تاخير التشهد ونفي اجزائها من دون الركعة اقول فيه نظر لان بقاء الاجزاء ونحوه من الاحكام بمجرد الامر الاول لم لكون مطلوبه بسيطا منحلا الى اجزاء تحليلية عقلية غير معتبرة في الاحكام الشرعية وبقائها بالامر الاخر الموجب لعدم صدق النسخ اصل العبادة خارج عن محل النزاع لان بقية ما يبقى يكون عبادة مستقلة اخرى يصدق عليها انها كانت بعض عبادة نسخت او اصلها وذلك ليس ابقاء لها بالامر الاول وحجة القول الثاني ان العبادة كانت غير مجزية بتقدير ان لا يفعل الجزء او الشرط وقد صارت الان مجزية فقد انتسخ نفي الاجزاء وكذا تحريمها بدونهما ووجوبهما واجيب بان ذلك لو سلم كونه نسخا للحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي لا العقلي التبعي لكان نسخا للاجزاء ونحوه لا للعبادة وفيه ان التكليف واحد فاذا جاء ما ينافيه يرتفع الا اذا قام دليل اخر على بقاء حكم التكليف بالنسبة الى ما بقي وهو خارج عن محل النزاع وحجة القول الثالث ان العبادة فعل واحد له شروط فالنسخ انما يصح فيها بان يسقط وجوبها ولا يصح ان ينسخ بعضها لانه لا بعض لها فاما نسخ شروطها فانه لا يوجب نسخها لان الشروط في حكم التابع للمشروط وليس في نسخ التابع نسخ المتبوع واما بعض الجملة كالركوع والسجود فانه يوجب نسخ الجملة وفيه نظر وحجة القول الرابع ان نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب اصل العبادة لانه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلث بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجد تشهد

بدرهم فتصدق باثنين واجاب عنه في يه بانه ان اراد بالمغايرة انها بعض منها والبعض مغاير
للكل فهو مسلم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وان
اراد انها ليست بعضا من الثلثة فهو غير مسلم بل لو كان الباقي عبادة اخرى لافتقر في وجوبها
الى ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع وفيه نظر وقال بعض اجلة العصر قولا
جيدا وهو ان التحقيق ان يق ان القائل بان نسخ جزء العبادة وشرطها يستلزم نسخ العبادة
ان اراد انه الحكم بكون الاجزاء الباقية والمشروط الا منسوخة بمعنى انه لم يجب الاتيان بها
ويكون كما لو صرح الشارع بسقوط التكليف بها فهو ثم لان مجرد النسخ المفروض لا دلالة فيه
بشيء من الدلالات على ذلك وامكان اجتماعه مع بقاء التكليف السابق بما بقي من سائر الاجزاء
والشروط امر معلوم فلا يصح معارضة لما دل على بقاء التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي
من الاجزاء والى المشروط الذي نسخ شرطه بعد نسخ المفروض وذلك حيث لا يكون الدليل
الدال على التكليف السابق مقتضيا لبقائه بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والشروط بعمومه
او اطلاقه او نحوه كما اذا امر بماهية مركبة فقال مثلا توضأ وصل ثم نسخ جزء من الوضوء
والصلوة كان قال نسخت وجوب غسل الوجه في الوضوء او ركعة واحدة او ركوعا واحدا في الصلوة
اذ من الظ ان ما دل على وجوب المجموع المركب وهو الامر المذكور لا يدل على وجوب ما بقي من الاجزاء
لان متعلقه المجموع المركب وقد انتفى بعض نسخ جزء من الاجزاء لان المركب كما ينتفي بانتفاء جميع
اجزائه كذا ينتفي بانتفاء جزء من اجزائه وبعد انتفاء المتعلق يستحيل بقاء الامر ولهذا كان الاصل
فيما اذا تعلق الامر بماهية مركبة وتعذر الاتيان بجزء من اجزائها بسبب من الاسباب كمرض
وعسر وتقية عدم لزوم الاتيان بما بقي من الاجزاء لكونه تكليفا ثانويا مشابها للاول الذي
قد ارتفع فلا يجري الاستصحاب وعموم الميسور لا يسقط بالمعسور واما اذا كان الدليل الدال
على التكليف الاول المتعلق بالاجزاء والشروط مقتضيا لبقائه بعد نسخ الجزء او الشرط او لتعلقه
بالاجزاء الباقية والمشروط فلا يصح الحكم بعدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء والشروط
كما لو قال صل مثلا واطلق وعلم بصدقه على ما خلا عن القراءة والطهور وقام قاطع كالاجماع على

ذكر او كان نسخ فذلك حكم في بعض الصور بعدم التكليف السابق بالنسبة الى الباقي

تقييد ذلك الاطلاق بالقراءة والطهور ثم ثبت نسخهما اذ لا ريب ان الاطلاق المذكور كان دالا
على التكليف بالصلوة مط ولكن الاجماع عارضه فلما حصل النسخ المفروض ارتفع المعارض
فبقي الاطلاق المذكور بلا معارض فيجب العمل بمقتضاه بعد نسخ القراءة والطهور وهو
الاتيان بالصلوة من غير قراءة وطهور فتامل واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول مقتضيا لبقائه
بعد نسخ الجزء والشرط ولكن كان الدليل على الجزء والشرط المنسوخين مقتضيا لعدم صحة العبادة
بدونهما كقوله ص لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور فيقع التعارض بين الدليلين
ونسخ الجزء والشرط بنفسه لا يمنع منه كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى المرجحات واذا كان الترجيح
مع الاخير لزم العمل به والحكم بارتفاع التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والى المشروط
كما لو سلم الاخير عن معارضة الدليل الدال على بقاء التكليف الاول بالنسبة الى الاجزاء الباقية
والشروط وبالجملة ان كان محل البحث هو ثبوت الحكم السابق على نسخ الجزء او الشرط لما بقي
من الاجزاء والشروط بعد نسخ الامرين ويكون الفائدة امرا معنويا عظيما كما يظهر من بعض العبارات
فينبغي التفصيل بحسب القواعد ولا يمكن دعوى ان نسخ الجزء والشرط يقتضي نسخ العبادة بمعنى
عدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء والشروط ولا نفيه كك ولا التفصيل بما ذكره
السيد والقاضي عبد الجبار كما لا يخفى وتوهم كون ذلك التفصيل خرقا للاجماع المركب فاسد
لبعد معرفتهم في نحو هذه المسئلة والخروج عن القواعد العامة المقررة وان اراد القائل بل
المذكوران بعد تحقق نسخ الجزء والشرط يتصف نفس العبادة بالمنسوخية ويصدق عليها ذلك
كالذي نص على نسخه مع قطع النظر عن حكم الاجزاء الباقية والشروط بعد نسخ الجزء والشرط فيكون
كلامه راجعا الى مسئلة لغوية صرفة الى مجرد صدق اللفظ كما يظهر من بعض العبارات فالتحقيق فيه
الرجوع الى العرف والامر فيه سهل بل لم اجد لهذا البحث فائدة مهمة يعتني بها الاصول ومع ذلك
فالذي ارى ان الصدق مختلف الموارد فان النسخ اذا تعلق بمعظم الاجزاء بحيث لم يبق الا شيء
قليل في الغاية كما فيما اذا تعلق النسخ في نسخ اجزاء الصلوة بما عدا تكبيرة الاحرام وبما عدا
ركعة من الرباعيات فانه يصدق على المجموع المركب انه منسوخ فتد اعلم ان مة ذكر في يه بعد

[illegible]

المسئلة تذنيبات الاول ان نسخ الطهارة بعد ايجابها غير مقتض لنسخ الصلوة عند السيد ايضا لان حكم
بان على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضى نسخ الصلوة لوجب مثله فى نجاسة الماء وطهارته
وقد علمنا ان تغير احكام نجاسة الماء وطهارته لا يقتضى نسخ الطهارة لانه انما قيل له تطهر بالماء
الطاهر ثم ماء الطاهر منه وماء النجس موقوف على البيان وقد يتغير ذلك بزيادة ونقصان ولا يتعدى
التغير الى نسخ الطهارة بخلاف نقصان الركعة لان الصلوة بعد النقصان قد يتغير حكمها الشرعى ولو فعلت
على الحد الذى كانت تفعل عليه من قبل لم يجز فجملتها عنده منسوخة الثانى نسخ القبلة ليس نسخ للصلوة
عند الكرخى ونسخ لها عند ابى الحسين البصرى وقاضى القضاة وفصل المرتضى ره فقال ان نسخ بالتوجه
الى جهة اخرى كالتوجه الى بيت المقدس كان نسخا وان نسخ وجوب التوجه بان خير فى جميع الجهات
لم يكن نسخا للصلوة لانه لو فعلها على الحد الذى كان يفعلها عليه من قبل لكانت صحيحة وانما نسخ
التضييق بالتخيير الثالث ان نسخ صوم عاشوراء ليس نسخا للصوم اصلا عند الكرخى ونسخ له لعدم
وجوب الصوم فى غير ذلك اليوم عند ابى الحسين تمسكا بان رفع وجوبه فيه رفع وجوبه على الاطلاق
لانه لم يبق وقت اخر كان الصوم واجبا فيه قال قول ابى الحسين الكرخى النسخ يتناول الوقت لو وقت
ليس بصحيح لان النسخ يرفع احكام الافعال دون الاوقات مصباح فى بيان ناسخية الاجماع ونحوه ومنسوخيتهما
وعدمهما اعلم انه قال العلامة ره فى نهاية الاجماع لا يقع ناسخا هذا مذهبنا لاكثر خلافا للسيد المرتضى ره
وبعض المعتزلة وعيسى ابن ابان وقال شيخ حسن فى لم واما الاجماع ففى جواز نسخه والنسخ به خلاف
مبنى على ان الخلاف فى ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحى اولا وقال المرتضى ره اعلم ان
مقتضى اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا فى ذلك بانه دليل
مستقر بعد انقطاع الوحى فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان لقائل ان يقول بعضهم
فيقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة فى كل حال قبل انقطاع الوحى وبعده فاذا ثبت ذلك سقطت
هذه العلة على ان مذهب مخالفينا فى كون الاجماع حجة تقتضى انه فى الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر
باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحى وبعده والنبى ص اخبر من مذهبهم بان امته
لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت فى ساير الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب

والسنة

والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التى يثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع
الامة على ~~مخصوصهم~~ قبل انقطاع الوحى ثم ينسخ باية تنزل فينسخ بالاجماع الامة على خلافه والاقرب
او يثبت ثم باية تنزل م
ان الامة مجتمعة على ان ما يثبت لا ينسخ ولا ينسخ به هذا الكلام السيد ره وحكى المحقق ره عن الشيخ
بعد ان نقل مضمون الكلام السيد ره انه قال الاجماع دليل عقلى والنسخ لا يكون الا بدليل شرعى
فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون
اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعى فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق
وفى هذه الوجوه اشكال والذى يجئ على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع
انضمام الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل ذلك هذا فى زمن النبى ص ثم ينسخ
ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكما يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة والقرآن باقوال يدخل
فى جملتها قول النبى ص وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما يخفى وقال السيد
الاستاد دقدس سره الاجماع هو الاتفاق الكاشف عن دخول قول حجة الله فيما اتفق عليه وهو
كما يمكن حصوله بعد انقطاع الوحى كذا يمكن قبله ايضا فنسخه والنسخ به جائز الا اذا ثبت الاجماع
على جوازه ويدل عليه قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين الاية وقوله ص لا يجتمع امتى
على الخطاء ونحوهما وقال فى نبين ان الاكثرين على عدم انعقاد الاجماع الابعد وفاته ص لانه ان
كان قوله ص فيهم فلا عبرة بقول المجتمعين وح فلا يكون يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما
الكتاب او السنة او الاجماع واما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه
واما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لابد ان يتأخر واما الاجماع فلانه
لابد له من مستند فهو اما نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على
خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثانى باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا
فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع
على خلاف النص فلا اجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات وح فلا نسخ واحتج مدرره على ما اختاره
فيه من عدم كون الاجماع ناسخا بان المنسوخ بالاجماع اما نص او اجماع او قياس والكل باطل اما الاول

فلاقتضائه وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطأ فالاجماع يكون خطاء واما الثانى فلان الاجماع المتأخر ان اقتضى كون الاول وقع الخطأ استلزم تخطئة الاجماع وهو بط وان اقتضى كونه صوابا الى هذه الغاية فالاول ان كان مطلقا لم يكن مفيدا للحكم الموقت الى غاية وان كان مقيدا الى غاية فذلك الاجماع ينتهى عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع المتأخر رافعا وامّا الثالث فلانه انما يتصور لو اقتضى القياس حكما ثم اجمعوا على خلافه فح يزول حكم ذلك القياس بعد ثبوته لتراخى الاجماع عنه وهو مح لان شرط القياس عدم الاجماع فاذا وجد فقد زال الشرط صحة القياس وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا ثم اورد بانا اذا كنا متعبدين بالقياس ثم دل على شئ وجب علينا العمل به وتجدد الاجماع ليس بمح فاذا تجدد ارتفع حكم المقياس وهو معنى النسخ ولو كان كون عدم ظهور الاجماع شرطا فى القياس مانعا من النسخ لكان كل دليل كك اذ كل دليل مشروطة بانتفاء معارض متجدد فظهور الناسخ مزيل لشرط الدليل الاول فيزول لزوال الشرط من غير نسخ ثم ذكر احتجاج المجوزين بان الاجماع دليل قطعى شرعى فجاز النسخ به كالقران والسنة المتواترة وبان ابن عباس رض لما قال لعثمان كيف تحجب للام عن الثلث بالاخوين والله تع يقول فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة قال عثمان حجبتهما قومك يا غلام وهو دليل النسخ بالاجماع فاجاب عن الاول بالنقض بالقياس عند القائلين به والفرق بان القران والسنة اصلان بخلاف الاجماع وعن الثانى بان الحكم ليس بمنسوخ بل انه دل على صدق الجمع على الاثنين وهو نزاع فى اللغة وبالجملة فالمعتمد ما افاده السيد الاستاد قدس سره والوجه واضح نعم القياس لا يكون ناسخا لانه ليس دليلا شرعيا والقياس بالطريق الاولى ونحوه من حيث انهما قياس كك كما سيأتى ومن حيث استفادة مقتضاهما من الدليل اللفظى يكونان حجة ويكون حكمهما حكم اصلهما من الكتاب والسنة فيكون جواز النسخ بهما وعدمه على وجه سبق ذكره فى مقام بيان نسخ الكتاب والسنة بالمثل وغيره

مصباح فى وجوه تميز الناسخ والمنسوخ ومعرفتهما اعلم انهم ذكروا لمعرفة الناسخ والمنسوخ وجوه منها التنصيص من الله تع او النبى صه او الامام عم على ان هذا ناسخ لذلك

وذاك

وذاك منسوخ بكذا كما فى نية وقد حكى عن الذريعة والغنية والعدة ودرج وغير ذلك وفى حكم ما ذكرنا لو قال النسخ كذا او نحوه ومنها تحقق الاجماع على ما ذكر ومنها ان يكون احد الخطابين مضادا او منافيا لحكم الخطاب الاخر بحيث لا يمكن الجمع بينهما الا بجعل احدهما ناسخا والاخر منسوخا مع علم التاريخ ومعرفة المتقدم والمتاخر فلا بد من معرفة التاريخ ودلالة العقل على امتناع اجتماع الضدين وكون المتقدم ناسخا للمتأخر فيحكم بان المتأخر ناسخ وقد حكى ذلك عن جملة من الكتب المعتبرة كالذريعة والعدة ودرج والمنية وغيرها وقد ذكر لمعرفة التاريخ امور منها ان يتضمن لفظ احدهما ما يدل على التقدم والتاخر كما فى قوله صه كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله تع الان خفف الله عنكم بانه يعلم لان التثقيل قبل التخفيف ومنها ان يقول هذا الخبر ورد فى سنة كذا او هذه الاية نزلت فى سنة كذا وتلك الاية فى سنة كذا او هذه الاية نزلت فى مكة وتلك فى مدينة او هذه الاية نزلت فى غزوة كذا وتلك فى غزوة كذا ونحو ذلك مما يوجب معرفة التقدم والتاخر بمثل الزمان او المكان او غيرهما ومنها تعلق احدهما بزمان او مكان او غزوة او نحو ذلك دون الاخر على وجه يوجب العلم بالمتقدم والمتأخر ومنها كون راوى احدهما متقدم الصحبة على الاخر بان يروى الاخر بعد انقطاع صحبة الاول بموته او نحوه ومنها موافقة احدهما لحكم العقل لعلمنا بتقدمه ورد بامكان ابتداء الشريعة بما يخالف الاصل ثم ينسخ بما يقتضيه العقل ومنها اخبار الصحابى بان احد الخبرين المتواترين كان قبل الاخر ومنها اعترض بانه يقتضى وقوعه فتم ومنها الجواز العقلى فى قبول الخبر الواحد فى تاريخ الناسخ ولا يقتضى وقوعه ومنها قول الصحابى كان هذا الحكم ثم نسخ فتم واعلم انه لا اعتبار بكون احدى الايتين متعلق المصحف بعد الاخر لعدم كون ترتيب الايات فى المصحف الذى فى ايدينا على ترتيبها كما لا يخفى ولا يكون راوى احد الخبرين من احداث الصحابة ولا يكون اسلام احدهما متأخرا ثابتا فى حقنا وكون الثابت فى حقنا هو حكم الثانى فالظاهر لزوم الاخذ بما ظن ثبوته فى حقنا ودفع اليد عن الاخر لان بناء الامر كما مر على اعتبار الظن فى الاحكام الشرعية الا ما خرج بالدليل وتوهم كون ذلك مستلزما لكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا فيلزم العمل بمطلق الظن

نصمنا منها اصلهما [illegible] على انه يرد [illegible] حكم العادة بتقدم احدهما [illegible]

اسبق كما صرح بجميع ذلك فى النهاية ولكن اذا حصل مما ذكر الظن بعدم حكم احدهما

185

فى الموضوعات لا وجه له للفرق بين بناء العمل على شئ يكون موافقاً لمقتضى شئ اخر وبين الحكم بثبوت ذلك الاخر والممنوع عند من لم يقل باصالة حجية المظنة هو الثانى لا الاول والواقع هو الاول لا الثانى ولا فرق فيما ذكرنا بين كون ما ذكر مستلزماً للبناء العمل على وجه يوافق مقتضى الحكم بنسخ المتواتر اللفظى وبين كونه مستلزماً لبناء العمل على شئ يوافق مقتضى الحكم بالنسخ غيره ثم اعلم انه اذا دلت ايتان او روايتان على حكمين متخالفين وعلم ان احديهما ناسخة والاخرى منسوخة ولم يمكن التميز فهل يلزم التوقف او يتخير فى العمل بهما قولان الاول انه يلزم التوقف وهو المحكى عن غاية المأمول تمسكاً بعدم العلم بما رفع حكمه واورد عليه بقوة احتمال التخيير بينهما حيث يكون احدهما محرماً والاخر موجباً وفيه ان هذا التخيير فقاهتى والظاهر ان المتوقف لا يمنعه بل يحيص عنه بناء على عدم جواز الرجوع الى البرائة الاصلية كما هو المحكى عن العامة وعدم جواز ترجيح احدهما بدون المرجح بقبحه عقلاً وعدم جواز الجمع بينهما لامتناع الاجتماع بين النقيضين فيتعين التخيير الفقاهتى العقلى واما التخيير الاجتهادى فلا وجه له لعدم الدليل عليه بل مقتضى كون احدهما ناسخاً والاخر منسوخاً عدم ذلك كما لا يخفى الثانى التخيير وهو ظاهر بعض اجلة العصر فى بعض الصور وقد اشرنا اليه والى ما فيه فالمعتمد ان الحكم فى هذه الصورة مثل حكم الاخبار المتعارضة كما سيأتى تنبيه قال العلامة فى النهاية اتفق العقلاء على جواز رفع التكاليف باعدام العقل الذى هو شرط التكليف ولا يسمى نسخاً وعلى استحالة ان يكلف الله تعالى احداً بالنهى عن معرفته الا عند من يجوز تكليف المحال لان تكليفه بالنهى عن معرفته يستدعى العلم بنهيه المتوقف على العلم به فان غير العارف به يمتنع عليه معرفة نهيه فاذن تحريم معرفته يتوقف على معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر فانه لا دور ههنا نعم انه تكليف بالمحال وكذا لا يجوز ان يكلفه معرفة شئ من الحوادث على خلاف ما هو به لانه محال يستحيل فعله وتركه ثم افاد ان الخلاف فى موضعين الاول انه بل يجوز نسخ وجوب معرفته تعالى وشكر النعمة وتحريم الكفر والظلم ونحو ذلك مما قيل بوجوبه لحسنه العقلى وتحريمه لقبحه فمنع منه المعتزلة كان للحسن والقبح ورعاية الحكمة فى افعاله وجوزه الاشاعرة بناء على نفى الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب رعاية الحكمة فى افعاله تعالى الثانى انه اذا كان نسخ هذه الاحكام

الفن الثالث فى الادلة

الفن الثالث فى الادلة العقلية وفيه ابواب اربعة الباب الاول فى اصالة البراءة وما يتعلق بها وتاسيس الاصول العامة وفيه مطلبان المطلب الاول فى اصالة البراءة وما يتعلق بها وفيه مصابيح

مصباح

فى ان الحسن والقبح عقليان وذاتيان وفيه بيان الرد على من قال ان فاعل كل شئ هو الله تعالى فههنا مقامات الاول فى ان الحسن والقبح عقليان ام لا اعلم ان الحسن والقبح قد يكونان بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته وقد يكونان بمعنى كون الشئ صفة كمال او نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وقد يكونان بمعنى كون الفعل متعلقاً للمدح او الذم كذا قيل ولكن الاولى ان يقال ان الحسن والقبح قد يكونان بمعنى كون الفعل والترك متعلقاً للمدح مع الذم على الخلاف بتركه او بدونه ليشمل الحسن الكامل والناقص والقبيح الكامل والناقص التى تتحقق بعض افراد الشرع فى ضمن الواجب والمندوب والحرام والمكروه اللهم الا ان يجعل المندوب والمكروه من اقسام ما يتساوى طرفاه فتامل ولا نزاع فى كون الاولين عقليين وانما النزاع فى الاخر واختلف العلماء فيه على قولين الاول الامامية والمعتزلة حيث قالوا بكونهما فيه ايضاً عقليين بمعنى ان الفعل انما يحسن او يقبح لكونه على وجه يستحق لاجله فاعله المدح او الذم ولو من غير اهل الشرع كالدهرى سواء كان ذلك الوجه معلوماً بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالاستدلال كحسن ارتكاب اقل القبيحين وقبح ارتكاب اكثرهما سواء كان من العقل بالاستقلال او بمساعدة الشرع الكاشف عن مكنونات الاصول كحسن صوم شهر رمضان وقبح صوم العيد ونحوهما مما لا يعلم الا بالشرع الذى لا يرد الا مع الاشتمال على حكمة خفية ومصلحة كامنة الثانى الاشاعرة حيث قالوا ان الحسن والقبح سمعيان شرعيان سمعيان وان العقل انما يحسن بامر الله تعالى وانما يقبح بنهيه تعالى فلو نهى عن الحسن كان قبيحاً وبالعكس والحق هو الاول لوجوه الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والانصاف ورد الوديعة وانقاذ الغرقى والاحسان الى المستحقين وقبح الظلم متى علمنا كونه ظلماً بحيث ينتفى عند انتفائه فليس المقتضى للقبح سوى كونه علماً عملاً بالدوران والكذب لو تساوى مع الصدق فى المصلحة كترتب اعطاء المال

والجهل وانّ من كلف الاعمى بمشاهدة الاشياء والزمن والطيران في الهواء حكم العقلاء كافة بقبح ذلك واوجبوا ذمه من غير توقف على ملاحظة الشرع بل ولو كانوا من منكري الشرايع كالبراهمة بمعنى ان الضرورة قاضية بالحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والذم لا بمعنى كون الادلة على وفق المصلحة المقتضي لكونها ملائمة لطبع كل ذي مسكة والاخرة على خلاف المصلحة فتكون للطبع فيها منافرة بل نقول ان الظاهر ان انكار الاشاعرة باللسان وفي مقام المخاصمة والا فهم في مقام الموعظة وتهذيب الاخلاق يصرحون بهما ويؤكدون ويبالغون كما لا يخفى على من لاحظ كتب الاخلاق مثل احياء العلوم للغزالي والفتوحات والمثنوي وغير ذلك مما لو لوحظ حصل اليقين بكونهما من مسلمات ارباب بصايرهم وايضا الاشاعرة يقولون بحجية القياس والاستحسان ولا يتمشى القول بهما الا على الحسن والقبح العقليين اما الاستحسان فظ واما القياس فلان الجامع الذي هو شرط وعلة في الحكم ليس الا امرا عقليا يدركه العقل ويحكم به والايات القرآنية مثل يحل لهم الطيبات وغيرها شاهدة على انا نقول اذا اطلع العاقلة على ان رجلا مثلا لم اولاد صغار ابناء خمس سنين او ما قاربه ويقهرهم ويقدرهم على ان ينكحهم في دبرهم وهم يستغيثون اليه ويصرخون ويبكون ويتضرعون وكل ذلك لا ينفع فيه ولا يرحمهم بل ينكحهم في ادبارهم مكشوفة جهارا بين مجمع الناس ورؤوس الاشهاد ويلح في الوطي الى ان يقتلهم واحدا بعد واحد ويرمي اجسامهم الى الكلاب والسباع او يفعل جميع ما ذكر بوالديه واجداده او بامه واولاده او اباءه ان يفعلوا ذلك به فان العاقلة بعد الاطلاع على ذلك سيما ما فوقه تشمئز وتقبح ما ذكر مع قطع النظر عن شرع او عرف او عادة او مصلحة او مفسدة او نحوها بلا ريب وشبهة ولهذا لم يحكم بتساويهما مع ما يقابلها من الحسنات ولو خير بينهما يختار الثانية لا الاولى واحتمل كون ذلك من جهة لوازم واقعية موجبة للاختيار ولو قطع النظر عنها وفرض التساوي فيها فاسد لاستناده الاختيار الى الحسن لا غيره بل لو لم يدرك الحسن والقبح لكان مثل النبي ص مثل اجنبي يقول لنا اوجبت عليكم وحرمت عليكم كذا في درك مرامه وعدم وجوب مراعاة كلامه وتوهم حصول العلم الضروري بالحجية عقيب المعجزة

فرع

فرع ملاحظتها التي لا يمكن الحكم بوجوبها الا من العقل الدال على لزوم بعث الرسول الذي له معجزة وقبح اظهارها في يد غيره كما سيأتي الثاني انه لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله اظهار المعجزة على يد الكاذب كما لا يخفى والتالي بط لاستلزامه بطلان الشرايع بالكلية لعدم الفرق على هذا التقدير بين الصادق والكاذب فكل من يظهر على يده المعجزة يتطرق اليه احتمال كونه كاذبا فلا يعتمد بما يخبر به من الله وتوهم ان الاستدلال بالمعجزة على الصدق يتوقف على انه تع خلقها لذلك وان كل من صدقه الله صادق ويجوز ان يكون خلقها لا لغرض او لغير التصديق بناء على منع قبح خلق الموهم للقبيح من غير ايجاب كالمتشابهات مدفوع بان الضرورة قاضية بكون خلقها للتصديق كالشاهد فيحصل الجزم بالصدق بها بخلاف المتشابهات فانها تقبل التاويل غير قبيحة وايضا لو لم يكن خلقها للتصديق لما حصل العلم بنبوة النبي فيبطل الشريعة مضافا الى ان الكاذب يجب ابطال ادعائه في صورة احتمال الاضلال لئلا يبطل الغرض من خلق الانسان ولا ينافي اللطف الواجب على الله كما حكي ان مسيلمة لما ادعى النبوة ودعا لاظهار المعجزة ان يجعل عين الاعور صحيحة صار اعمى فلا معنى لاظهار المعجزة المصدقة في يده الثالث انه لو حسن منه تع كل شيء لما قبح الكذب فلا يبقى اعتماد على وعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف والاعتذار باستحالة الكذب بالكلام الازلي تم ولو سلم جاز ان يكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما في نفس الامر فيعود السؤال الرابع ان الحسن والقبح لو لم يعلما بالعقل لاستحال العلم بهما بالشرع لاستحالة ورود الشرع بما لا يتصور ولما كان فعل الله حسنا قبل ورود الشرع الخامس انهما لو كانا شرعيين لزم افحام الانبياء بان يقول لشخص بعد امره بالاتباع لا اتبعك حتى يجب علي والوجوب لا يكون الا بقولك وقولك لا يكون حجة الا بعد معرفة صدقك وصدقك انما يثبت بالنظر وانا لا افعل النظر حتى يجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك ليس حجة الا بعد معرفة فينقطع وبطلان التالي واضح لاستلزامه انتفاء فائدة البعثة والشريعة الى غير ذلك من الادلة العقلية والنقلية وحجة الاشاعرة ايضا وجوه الاول ان افعال العباد اما اضطرارية

او اتفاقية وعلى كلا التقديرين لا قبح بيان المقدمة الاولى ان فاعل القبح اما ان يتمكن من الترك
او لا فعلى الثاني تثبت الاضطرار وعلى الاول فاما ان يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح او لا
فان كان الثاني تثبت الاتفاق لان القدرة نسبتها الى الطرفين واحدة فاذا حصل الفعل
بها في وقت دون اخر من غير مرجح كان ذلك محض الاتفاق وان توقف فذلك المرجح ان كان
من فعل العبد نقلنا الكلام اليه وان كان من غيره فعند حصوله ان وجب لزم الاضطرار لان
الفعل معه واجب وقبله ممتنع فلا اختيار للعبد وان لم يجب جاز الترك فلنفرض وقوعه
في وقت وعدمه في اخر واختصاص احد الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف على
مرجح مع حصول المرجح الاول في الوقتين فيكون حصوله اتفاقيا وان توقف على مرجح لم يكن الاول
مرجحا تاما وقد فرضناه تاما هذا خلف ولان البحث عائد مع انضمام المرجح الثاني فان وجب
الفعل ثبت الاضطرار والا ثبت الاتفاق ولا ينفع الاعتذار بان القادر يرجح الفعل على الترك
لا لمرجح لان قولك يرجح ان كان له مفهوم زائد على كونه قادرا كان ذلك اعترافا بان رجحان
الفاعلية انما يصح عند انضمام هذا القيد الى القادرية وان لم يكن لم يبق لقولك القادر
يرجح احد مقدوريه على الاخر الا ان صفة القادرية مستمرة في الازمان كلها ثم انه لم يوجد الاثر
في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير ان يرجحه القادر او يقصده وذلك هو معنى الاتفاق
واجيب بالنقض والمعارضة اما الاول فلجواز ان لا يتمكن من الترك قوله يلزم الاضطرار قلنا مم
فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار واما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار
ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا
وجب الفعل ولا يؤثر ذلك في امكانه قوله ان تمكن من الترك ولم يتوقف الترجحان على مؤثر
لزم الاتفاق قلنا مم وانما يكون الفعل اتفاقيا لو لم يصدر عن سبب ظاهر ونحن نسند الفعل
هنا الى الفاعل اقصى ما في الباب ان رجحان احد الطرفين ليس لامر زائد على قدرة الفاعل
واختياره سلمنا لكنه لم يرجح الفعل باشتماله على المصلحة الخالصة او الراجحة في علم الفاعل
او ظنه سلمنا لكن لم لا يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج الى رجحان مانع من النقيض فان

وقوع

وقوع الممكن ح جائز بترجيحه عن حد التساوي الى الطرف ولا يلزم الجبر ولا انتفاء القدرة
واما المعارضة فبان الدليل هنا ثابت في حقه تعالى فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن المكلف
اقول يرد عليه مضافا الى ذلك ان اللازم من ذلك نفي القبح الشرعي ايضا كما لا يخفى وهم
لا يقولون به ثم ان الاولى التعبير بالنقض في الجواب الاخير والحل في الاول اللهم الا ان يكون
ما ذكره موافقا لما ذكرنا في اصطلاح المجيب ولا مشاحة في الاصطلاح الثاني ان العلم بالحسن
والقبح اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل للفرق بين اعتقاد هذه الامور وكون
الواحد نصف الاثنين والتفاوت انما يكون بتطرق الاحتمال الى النقيض وهو ينافي كونه
ضروريا بل كونه علما ولانه لو كان ضروريا لاشترك فيه العقلاء كغيرها من الضروريات
والثاني باطل فكذا المقدم ورد بان الضروريات تتفاوت وكذا النظريات لتفاوت
الاعتقاد وضعفه ولا يلزم تطرق احتمال النقيض الى احد الطرفين والاصل في ذلك
ان التصديقات الضرورية قد يخفى عن كثير من الناس لخفاء تصوراتها ولغير ذلك ونحن
نمنع التفاوت في هذه العلوم عند معتقديها ولهذا لو شك العاقل في قبح تكليف الزمن
الطيران لم يعتوره شك كما لو شكك في ان الواحد نصف الاثنين ولا يلزم اشتراك العقلاء
في الضروريات لما بينا من حصول الخفاء في التصورات مع انا لو اخترنا كونه نظريا لا يلزم
كون الحسن والقبح شرعيين لاحتمال كونهما نظريين عقليين منتهيين الى البديهي
العقلي الثالث انه لو كان الظلم قبيحا لكان القبح اما ان يرجع الى ذاته او الى صفاته الثبوتية
او السلبية او الى المجموع او الى الخامس والاولان باطلان والا لزم قبح الحسن وكذا الثالث
لاستحالة تعليل الثبوتي بالعدمي والرابع لاستحالة كونه جزءا من المؤثر والخامس
لان ذلك الامر ان كان لازما للظلم عاد التقسيم فيه والا لم يكن القبح المعلل لازما ورد
باختيار الاولين ومنع لزوم قبح الحسن لاختلافهما في الماهية سلمنا لكن لم لا يرجع
الى اوصافه السلبية ويمنع كون القبح ثبوتيا فان القبيح هو الذي ليس للعالم به
المتمكن منه ان يفعله سلمنا لكن جاز ان يكون العدمي جزءا من المؤثر فان عدم المانع

لان الامر وجودي والترك ليس الا العدم والتاني ... من انواع متعلق الوجود ... لان الظلم قد يكون حسنا ... والاول حسن منه

جزء من الفاعل التام الرابع انه لو قال لاكذبن غدًا فاما ان يجب عليه الكذب او لا يجب وعلى
التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحًا ورد بانه يجب عليه ترك الكذب لان قوله لاكذبن
غدا لا يخلو عن وجه قبح لو بالعزم والوعد عليه ولا يزول قبحه بفعله بل يزداد القبح
فيجب الامتناع بل قيل ان قوله السابق اخبار عن ما هو عزمه بالنسبة الى المستقبل وهو صدق
لا ينافيه تغير عزمه لموجب لترك الكذب وبامكان كون كل من الصدق والكذب فيما ذكر قبيحًا
او كون الصدق حسنا وان استلزم قبيحًا فانه لا يستلزم من استلزامه القبح قبحه بالذات
وان استلزم قبحه باعتبار اخر الخامس ان النبي الهارب عند شخص اذا طلبه ظالم فان
اخبر به لزم حسن ايقاع الضرر بالنبي وان حسن الكذب ثبت المطلوب ورد بان الحسن
التخليص لا الكذب والاول ان يق ان القبح بالذات قد يصير حسنا بالعرض والكذب بكل
اذا لم يؤد الى الاقبح كما في اخبار النبي فانه لو جاز ذلك في حقه لارتفع الوثوق بوعده
ووعيده وانتفت فائدة البعثة مع عدم جواز اضلال المكلفين السادس ان التكليف
بما لا يطاق واقع فينتفي الحسن والقبح وبيان الاول ان ما علم الله وقوعه واجب وما علم
علمه ممتنع وهما غير مقدورين لانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به النبي صلعم
ومن جملة ما اخبر به انه لا يؤمن فيكون مكلفا بانه يؤمن والجمع بينهما محال ورد بانه لا يؤمن ٢
بالمنع من التكليف بالمحال والعلم حكاية عن المعلوم ومتاخر عنه في المرتبة فلا يؤثر
فيه وجوبا ولا غيره اذ هو تابع له والوجوب الحاصل من العلم وجوب لاحق اذ لا فرق بين
وضع احد الطرفين وبين وضع العلم به في ان كل واحد منهما يقتضي وجوبا لاحقا اذ العقل
قاض بالتطابق بين المعلوم والعلم وان الاصل في هيئة التطابق انما هو المعلوم اذ لولا
تحققه على ما هو به لما تعلق به العلم ثم لو لزم من العلم الوجوب في ذلك وانتفاء القدرة لثبت
في حقه تعالى فانتفى اختياره تعالى واما تكليف ابي لهب بالايمان فنمنع انه اخبر بانه لا يؤمن
وقوله تعالى تبت يدا ابي لهب الى اخرها لا يدل على انه لا يؤمن بل المراد ثبوت الهلاك له
بشرط عدم خروجه عن الدنيا كافرا ولهذا لا يعذب الكفار ان امنوا وعملوا الصالحات
مع شمول

مع شمول الايات الوعيدية لهم ايضا مضافا الى احتمال نزول السورة بعده كما يؤيده قوله
ما اغنى دون ما يغني سلمنا لكنه كلفه من حيث انه كان مختارا والاخبار بعدم الايمان
لا ينافي القدرة كما قلنا في العلم فان الاخبار بعدم الايمان انما هو من حيث العلم الذي
لا ينافي المكنة مع انه تعالى كما كان عالما بعدم الايمان كان عالما بكونه عن اختيار بمعنى
كونه قادرا على الايمان وعدمه فلو لم يكن قادرا لزم الجهل في علمه تعالى وايضا لا اختيار
للعبد عندهم اصلا فالتكليف يكون صحيحا من جهة اختيار الله تعالى ولا ريب ان الله كان
قادرا على جعل ابي لهب وامثاله مؤمنا لقوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين ونحو
ذلك ثم كيف يصح القول بالتكليف بالمحال مع قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الى غير ذلك من الايات السابع انه لو قبح الكذب لذاته لكان المقتضي له اما مجرد اللفظ وهو باطل والا
لقبح حال كونه صدقا او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة للثبوتي او المجموع فيكون العدم جزء من المؤثر
او لامر خارج فان لزم عاد المحذور والا لم يلزم القبح ورد بان المقتضي للقبح هو الخبر المعقول مع عدم
المطابقة ولا استبعاد في كون العدمي جزء من علة الامر الاعتباري على انا قد بينا ان القبح امر
عدمي او تجعل شرطا في القبح والشرط لا مدخل له في التاثير الثامن انه لو كان الكذب قبيحًا
لذاته لكان المقتضي ثبوتيا ضرورة اقتضائه للحكم الثبوتي فان كان صفة لمجموع الحروف كان عدميا
لاستحالة اجتماع الحروف في الوجود وان كان صفة لبعضها كانت اجزاء الخبر الكاذب كاذبة ورد بمنع
بمنع كون القبح ثبوتيا على تمام سلمنا ثبوته لكن بالوجه الذي وصفتموه بالخبر وبالكذب بصفة
نحن بالقبح التاسع انه لو كان الكذب قبيحًا لذاته لما اختلف باختلاف الاوضاع والتالي باطل
فالمقدم مثله ورد بان المختلف باختلاف الاوضاع انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعاني
المختلفة اما ماهية الكذب والقبح فلا يختلفان فان الكذب هو الخبر الغير المطابق باي عبارة كان
والكذب قبيح لكونه كذبا باي لسان اتفق ويمكن ان يكون قبح الخبر الكاذب مشروطا بالوضع وعدم
مطابقته للمخبر عنه مع علم المخبر به كما كان شرطا في كونه كذبا العاشر ان الظلم ضرر غير مستحق
فيكون عدميا بل هو لانتفاء جزئه فلا يقوم به القبح الوجودي ورد بما تقدم من كون

مع شمول الآيات الوعيدية لهم مضافا الى احتمال نزول السورة بعد الآية كالتوبة تقوله ما اعتى
القبح عدميا سلمنا لكن نمنع كون الظلم عدميا بل هو وجودي فان عدم الاستحقاق جاز ان
يكون لازما للظلم لا داخلا في ماهيته سلمنا لكن جاز ان يكون الظلم علة للقبح لما فيه من الامر
الوجودي والعدم شرطه الحادي عشر ان قبح الظلم متقدم عليه وهذا ليس لفاعله ان يفعله
فليس معلولا له ورد بالمنع من تقدم قبح الظلم عليه وانما المتقدم الحكم بكونه قبيحا الثاني عشر
انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان حسن الفعل زائد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله وهو ثبوتي لان نقيضه
وهو لا حسن عدمي والا استلزم محلا ثانيا وهو عرض للفعل والا افتقر في تصور الفعل
الى تصوره فيلزم قيام الحسن بالفعل وقيام العرض بالعرض ممتنع ورد بمنع كون نقيضه عدميا
والاستدلال بصورة النفي على الوجود دور لانه قد يكون ثبوتيا او منقسما الى ثبوتي
وعدمي سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله كالسرعة والحركة والاستقامة والخط سلمنا
لكنه ان في صفة الامكان الثالث عشر انه لو قبح الفعل او حسن لغير الطلب اعني الامر والنهي
لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل لتوقفه على امر زائد عليه ورد بتسليم الملازمة ومنع بطلان
التالي فان الطلب انما يتوجه الى الفعل لاجل حسنه الرابع عشر انه لو كان الحسن والقبح لذاته
او لصفته لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيجب الراجح
فلا اختيار ورد بان القدرة لا تزول باعتبار عروض امتناع الصدور لان حكمته تقتضي
امتناع صدور القبيح عنه الخامس عشر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث نفى
التعذيب من دون البعثة فلا يكون الفعل قبيحا ولا حسنا قبلها ورد بان المراد وما كنا معذبين
بالاوامر السمعية او بجعل الرسول اشارة الى العقل هذا كله مضافا الى لزوم نفي القبح
بالكلية على الاشاعرة لان الواقع مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله عندهم فهو حسن
فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن البشر غير قبيحة والاعتذار بان القبح
المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى منافرة الطبع مردود بان الظالم العاقل يميل بطبعه الى

الظلم ومع

الظلم ومع ذلك يجد صريح عقله حاكما بقبحه وايضا لا يتنفر الطبع من خطاب الجماد وامره ونهيه
ومن شتم الانبياء والملائكة بصوت حسن مع نفرة العقل فعلمنا المغايرة بين نفرة العقل
والطبع مع انه لا يمكن الجزم بشيء من قواعد الاسلام ولا بشيء من الاحكام الا بالقول بالحسن
والقبح العقليين اذ لا يمكن الجزم بصدق النبي ص في الوعد والوعيد مع امكان الكذب والاضلال
للعبيد بخلق المعجز على يد الكذاب ولو كان داعيا الى الصواب المقام الثاني في ان الحسن والقبح على
تقدير كونهما عقليين هل هما ذاتيان بمعنى حصولهما للفعل من غير صفة توجبهما بل يحصلان
بذاته كما عن القدماء ام لا بل يكونان بالوجوه والاعتبارات بمعنى حصولهما بصفة توجبهما من المصلحة
والمفسدة كما عن الجبائية او الاول في الاول والثاني في الثاني كما عن قوم او يكونان للقدر المشترك
الاعم كما اختاره شيخ المشايخ خالنا العلامة عن غير المعتزلة اقوال الحق هو الاول والحكم العقل بحسن
الصدق والاحسان وقبح الكذب والظلم بمعنى المدح على الاولين والذم على الاخرين مع قطع
النظر عن المصلحة والمفسدة والشرع والعرف والعادة ولذا اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف
مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وقال به من لا يتشرع فثبت انه ذاتي بمعنى ان لذات
الاشياء تاثيرا في اقتضاء الحسن والقبح وليست بلا اثر لا ان كل حسن وقبح يكونان بالذات
فان الحسن والقبح العارضين تماما لا اختفاء فيه ولا مرية تعتريه كما في الكذب الموجب لاحياء النفس
المحترمة والصدق الموجب لقتلها والمانع عما ذكرنا مكابرة معتسف فان العاقل اذا استوى
عنده الصدق والكذب في جميع المقاصد يرجح بترجيح الصدق على وجه الاعراض عن الكذب فلولا
حسن الصدق بالذات وقبح الكذب كذلك لما فعل ذلك ومنع الاستواء في نفس الامر فاسد لما
لا يخفى مضافا الى ان التخلية ممكنة فلا يبقى مستند الا الذات حجة القول الثاني انه لو كان
الحسن والقبح ذاتيين لما اختلف فعل واحد في كونه حسنا تارة وقبيحا اخرى لان الذاتي لا يختلف
ولا يتخلف واللازم باطل لان الكذب قبيح وقد يحسن كما مر وايضا لو كانا ذاتيين لزم امتناع
النسخ ولزم اجتماع النقيضين فيما اذا قال لاكذبن غدا فانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب
واياما كان يجتمع النقيضان اما الصدق فلانه عبارة عن وقوع متعلقه وهو الكذب فيجتمع فيه

فی غیر ما ذکر بلزوم الاجتناب او بلزوم الارتکاب فلا یبقی وجه للاباحة عند القوة العاقلة واحتمال ترتب
مصلحة معارضة للمفسدة او بالعکس فیما علم مصلحته فقط مع علمه جریانه فیما علم حاله الواقع و
انحصار الامر فیه فی واحد او متعدد علی وجه یقتضی لزوم الاجتناب او الارتکاب معارض باحتمال
العدم وترتبها یکون معارضا لذلک المحتمل فیتساقطان واما المفسدة الاخرویة فبالنسبة
الی ما قبل ورود الشرع لا وجه لها کما لا یخفی مضافا الی ما سیاتی و بالنسبة الی ما قبل وصول
الشرع مقطوعة العدم لقبح المؤاخذة بدون البیان فیتعین ان یکون الکلام فی الاقسام الثلثة
المذکورة بالنسبة الی ما قبل ورود الشرع و ما قبل وصول الشرع لما مر الیه الاشارة من عدم
اعتبار الضرر المتصور بعد حکم الشرع بلزوم الارتکاب و عدم اعتبار النفع المتصور بعد حکم الشرع
بلزوم الاجتناب کما فی المیسر والشراب فان اثمهما اکبر من نفعهما باخبار العلیم الوهاب فعسی ان
تحبوا شیئا وهو شر لکم وعسی ان تکرهوا شیئا وهو خیر لکم فان الله یعلم ما لا تعلمون وعقل
الکل یتعقل ما لا تعلمون تعقلون فالکلام یقع فی مقامین الاول فی الاشیاء المذکورة بالنسبة
الی ما قبل ورود الشرع فنقول ان مقتضی القوة العاقلة الحکم بالاباحة فیها لوجوه الاول
ان الحکم بلزوم الارتکاب خاصة او الاجتناب خاصة ترجیح بلا مرجح وهو قبیح عقلا اما فیما
لیس فیه نفع ولا ضرر فواضح فی صورة العلم بالواقع وکذا فی صورة الظن لقبح اعتبار المرجوح
وترک الراجح مضافا الی ان جانب المرجوح مما یتعارض فیه احتمال النفع والضرر معا
فیتساقطان واما صورة الشک فهی داخلة فیما لا یدرک نفعه و ضره واما صورة الوهم
فهی داخلة فیما یظن نفعه او ضره واما فیما یتساوی نفعه و ضره فلان داعی الاجتناب یتعارض
بداعی الارتکاب مع التکافؤ فیتساقطان فیلزم من تعیین الارتکاب او الاجتناب الترجیح
بلا مرجح القبیح فلا بد من الحکم بالتخییر بینهما فیلزم الحکم بالاباحة و توهم تقدم دفع المفسدة
علی جلب المنفعة حتی لا یبقی التخییر لا وجه له لانه مع عدم تمامیته فیما اذا کان المنفعة
بدفع المفسدة کما فی شرب التتن الموجب للتخفیف و دفع الرطوبة المضرة والمقتضی لضیق النفس
المضایقة کما یتی غیر مسلم کیف وقد یتی ان التألم بفقدان الکمال او بقاء جهل الجهال

نار الله الموقدة التی تطلع علی الافئدة نکد الکمال البدنی لطالبه ولو سلم فغایته ما فی الباب رجحان
دفع المضرة فی الجملة لا علی وجه یقتضی تعین الترک وقبح الفعل ولهذا لا یقبح احد من العقلاء
من فعل فعلا ساوی نفعه وضره الا من جهة اقتضائه تضییع العمر ونحو ذلک وذلک ایضا
مضرة زائدة خارجة عن محل النزاع واما فیما لا یدرک نفعه ولا ضره فلان تعیین الارتکاب
او الاجتناب هنا ایضا یستلزم الترجیح بلا مرجح کما مر واحتمال الضرر النفسانی مرتفع معارض
باحتمال النفع الواقع مع القطع بانتفاء الضرر الاخروی مع انه خارج فی هذا المقام عن
محل الکلام الثانی ان اعطاء الاعضاء والجوارح والالات والحواس وسایر الاساس فعل
من افعال الله ولا بد له من غرض عائد الی العباد لئلا یلزم اللغو والاستعمال لیس ذلک
الا صرفها فیما یمکن ان یصرف فیه جمیعا من غیر تخصیص لئلا یلزم الترجیح بلا مرجح ویلزم من ذلک
اباحة جمیع الافعال الصادرة من الید کالنکت فی الارض من غیر فائدة ونحوه واللسان والفم
والعین والاذن و سایر الالات نعم بعد ورود الشرع و وصوله ومنعه عن بعضها بحکم خرج
من باب التخصیص لموضوع الحکم لئلا یلزم تخصیص القاعدة العقلیة فیبقی الحکم بالاباحة فی
سایر الافعال المتعلقة بالاعیان علی حاله و توهم استلزام ذلک التصرف فی ملک الغیر
فاسد فان عدم جواز التصرف یستلزم النقص المحال علی الله کما مر الثالث ان خلق الاحتیاج
فی الممکنات ولو بحسب القوة الشهویة وایجاد ما یقتضی رفع الاحتیاج لا وجه له الا الرخصة
فی التصرف ورفع الاحتیاج هذا کله مضافا الی ما مر و سیاتی فی المقام الثانی فی الاشیاء
المذکورة بالنسبة الی ما قبل وصول الشرع ولا یخفی ان مقتضی القوة العاقلة ایضا الاباحة
بعد الیأس عن ادراکه لما مر الیه الاشارة مضافا الی ان التکلیف بالوجوب او الحرمة یستلزم
المؤاخذة بدون البیان القبیحة علی الله الحکیم المنان مضافا الی الایات والاخبار الدالة علی سقوط
التکلیف کما سیاتی الاشارة الی بعض ما یدل علی ان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم ومن هذا یظهر وجه القول بان الاصل فی الاشیاء الطهارة ایضا لان الحکم بلزوم الاخذ
او الترک بالنسبة الی ما قبل ورود الشرع مع انه لا وجه له ترجیح بلا مرجح و بوجوب الاجتناب

تذنيب انكر الاشاعر كون العبد فاعلا لفعله قائلين بان ما يحكم بانه فعل العبد لغة وعرفا فهو فعله تعالى بحكم العقل والنقل اما العقل فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان اما قادرا على الفعل حال وجود الفعل او قبله والاول محال لاستحالة تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان القدرة المتقدمة ان كان لها اثر في الفعل حال تقدمها كان تاثير القدرة في المقدور حاصلا في الزمان الاول ووجود الفعل غير حاصل فيه فتاثير القدرة في المقدور مغاير لوجوده ثم ننقل الكلام الى ذلك المغاير فنقول المؤثر اما ان يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده او قبله فان كان الاول كان ايجادا للموجود وان كان الثاني تسلسل وان لم يكن لها اثر في الزمان المتقدم وثبت انه لا اثر لها في المقارن فلا اثر لها البتة فليس للعبد قدرة اصلا وبهذا ونحوه كتكليف الكفار الذين اخبر الله بعدم ايمانهم بالايمان والامر بالمعرفة الممتنع توجهه الى العارف لئلا يلزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين فيلزم توجهه الى غير العارف مع استحالته لان العلم بانه تعالى امر مشروط بالعلم به تمسكوا بجواز التكليف بالمحال مع انه لو تم لدل على وقوعه ايض كما لا يخفى واجيب بان القدرة توجد متقدمة وتبقى مقارنة للفعل فالقادر في الوقت الاول قادر على ان توجد الفعل في الوقت الثاني والتاثير نسبة بين القدرة والفعل ومتقدمة على الفعل ومغايرة له ومع ذلك فهذا وارد في حق الله تعالى بل في كل تاثير صدر عن مؤثر فما هو جوابهم فهو جوابنا كما اجيب عن الايراد باخبار عدم الايمان بمنع استحالته لكون العلم متعلقا بوقوع المعلوم على وجه التابعية والموازنة بمعنى انه لما كان المعلوم مما بعرضه الوقوع فيما لا يزال حصل في الازل العلم بانه سيصير كذلك وبان الممكن لا ينقلب واجبا وبان الامكان الذاتي كاف وبان هذا الدليل يقتضي ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال العلم بذهب اليه احد وان كان لازما للجبرية الا انهم ينكرونه باللسان الى غير ذلك وعن الايراد بالامر بالمعرفة بانه لا يرد علينا لانا نوجب المعرفة بالعقل لا بالسمع بل يرد على الاشاعرة مع ان الامر بالوحدانية لا بالمعرفة واما النقل فلقوله تعالى خلقكم وما تعملون والجواب ان المراد ان الاصنام التي كانوا يعملونها من مخلوقاته تعالى وليست من شركائه وعموم كلمة ما بعد انصراف الصلة الى الخاص غير نافع ولا اقل

من الاجمال

من الاجمال المنافي للاستدلال مع ان الظن لا يقاوم القواطع التي سنذكرها مضافا الى ان كون الاعمال مخلوقة له تعالى بواسطة كون العاملين مخلوقين له تعالى او بواسطة كون الاقدار منه تعالى او نحو ذلك مع ان ذلك معارض بآيات اخر كما سيأتي ذكر بعضها انشاء الله وقال شيخ المشايخ ولازم قولهم بل نفس قولهم ان الزاني واللائط والسارق والمفسد والمكذب للرسل وقاتل الانبياء والاولياء وغير ذلك من الفواحش والقبائح الكذب والتدليس والمكر والخديعة وامثال ذلك من الامور التي توجب تجويزها على الله تعالى انسداد باب ثبوت الشرع والقول باستحالة صدورها عنه تعالى بلا آلة لا مع الآلة فاسد لان مقتضى الاستحالة ان كان القبح العقلي فمع انهم لا يقولون به عام بالبديهة وان كان الذات فمع انه يرجع الى القبح العقلي كما عرفت هو ايض عام مع قطع النظر عن الرجوع اذ لا شبهة في ان اختلاف الآلة لا مدخل له في عدم النقص وثبوته ايض لا خفاء في ان الاشاعرة اذا احسن اليهم محسن غاية الاحسان احبوه محبة شديدة واحسنوا اليه من حيث ان نفوسهم مطمئنة بانه المحسن اليهم واذا ظلمهم احد بان قتل آباءهم واولادهم واخوانهم واكل اموالهم او ضيعها او ضربهم او جرحهم او شتمهم او هتك عرضهم فلا شك انهم لا يميلون اليه بل يغيظون عليه غيظا ويشتدون الانكار والعتاب والتوبيخ عليه ويصرحون بقولهم انت الذي فعلت كذا وكذا بل يحكمون باستحقاقه القتل والحرق والتقطيع والتمزيق كل ممزق ولو قال انا ما فعلته بل الله تعالى فعل يصير ذلك سببا لزيادة غيظهم وحنقهم وبغضهم والانكار والعتاب والتوبيخ وغير ذلك ولو ظهر عليهم صدق قوله بان الله تعالى فعل تلك الامور لما تحقق منهم الغيظ عليه والتوبيخ وغير ذلك وكذا الحال لو سمعوا احدا يسب الشيخين او يظهر منه علامة من علامات الرافضة بل اذا كسر طفل منهم كوزا او ضيع فلسا منهم خطأ يضربونه ويشتمونه ويعاتبونه بانك لم ما حفظت كمال التحفظ حتى لم يصدر هذا الخطأ منك وربما يفعلون ذلك لاجل التاديب لئلا يقع بعد ذلك منه ويصرحون بان التاديب لازم بالنسبة الى الاطفال والغلمان والجهال وانه لو ترك تاديبهم يضيعون ويفسدون ويكررون على من ترك التاديب وكذا على من قصر في حفظ ماله او عرضه او نفسه او غير ذلك من امور دنياه

اواخرته وكذا حالهم في مقام الموعظة والنصيحة يبالغون غاية المبالغة ومخوذ لك مما يدرك
علي جزمهم بان الفعل فعل العبد وانه مؤثر كما ان الوجدان حاكم بذلك لبداهة انا نقدر
ان نرفع جوزة من الارض ونرمي مدة ونكذب بالوجدان الحس والبديهة كالسوفسطائية
واهل الجبرية بسبب شبهات مخالفة للحس والبديهة باطل بالبديهة مضافا الى ان الله تعالى
لو كان هو الفاعل او شريكا في الفعل يستقبح مؤاخذته غيره وتعذيبه بالعذاب الشديد
كما قال كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب الى غير ذلك من الايات
والاخبار الدالة على وقوع العذاب الشديد وايضا لم يكن معنى لنسبته تعالى ايقاع العذاب
الى كونه جزاء لفعلهم بقوله تعالى جزاء بما كانوا يكسبون ونحوه من الايات المتكاثرة وايضا
لو لم يكن للعبد فعل فلا معنى لبعث الرسل واتمام الحجة وبسط التكاليف والوعد والوعيد
والمبالغة فيهما وفي التبليغ والاهتمام التام في الارشاد والهداية والموعظة والنصيحة والجد
والجهد في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والامر بالقصاص فلو دل اية او خبر على الجبر لابد
من التأويل لمعارضتها الادلة العقلية والنقلية التي لا حد لها ولا حصر لها كما اشير الى بعضها
وايضا فان البديهة تحكم بالفرق بين الفعل الاختياري وغيره مثل حركة المرتعش وتوهم كون الفرق
بوجود الاختيار وعدمه لا تأثيره فاسد فان الاختيار مع عدم التأثير لا يكون اختيارا نافعا
بل يكون وجوده كعدمه وايضا لا شك في ان قدرته تعالى عامة وليس بعاجز عن ان يخلق خلقا
يفعل الاشياء بقدرته واختياره كما انه تعالى يفعل كن فيكون ما فعله ذلك المخلوق باختياره
ايضا اثر له فعله واختياره تعالى لانه هو الذي اعطاه هذا التأثير وخلقه فيه واودعه فالمقتضي موجود
والمانع مفقود وتوهم كون علمه تعالى بالامور الصادرة عن العباد مانعا عن التخلف لئلا يصير
جهلا فاسد اما اولا فلنقضه بفعله تعالى لانه تعالى علم في الازل انه يفعل كذا فيلزم اضطراره
في افعاله تعالى واما ثانيا فلانه تعالى كما كان عالما باصل الفعل كان عالما بصدوره عن اختيار
فلو لم يكن الاختيار يلزم كون صيرورة علمه جهلا واما ثالثا فلان العلم ليس علة في صيرورة
الممكن واجبا او ممتنعا لامتناع انقلاب الماهية واما رابعا فلان العلم تابع للمعلوم بمعنى

الموازنة

الموازنة كما مر وكذا توهم كون المانع عدم تصور الاختيار في فعل العبد لانحصاره في الاضطراري
او الاتفاقي كما مر مع جوابه في صدر المسئلة مع ان ذلك لا يصح للمبالغة لانه تعالى قادر على خلق
مخلوق قادر غير فاعل فعلا من باب الاضطرار والاتفاق فان قلت جميع ما ذكر يرد عليهم
اذا لم يقولوا بان للعبد قدرة كاسبة وليس كذلك قلت ان تلك القدرة ان كانت مؤثرة في الكسب
فهو نقض لدليلهم ورجوع عن قولهم الى قول الخصم اذ لم يكن الفعل فعله تعالى بل فعل العبد والا
فلا ينفعهم ذلك في دفع الشنايع المذكورة التي هي يكون اعتقادها كفرا في الحقيقة اعاذنا الله
تعالى عنه بمنه وكرمه مصباح في حجية حكم العقل اعلم انا قد اشرنا الى حجيته في صدر الكتاب
ونذكر هنا ما يزيد على ما ذكر فنقول حكم العقل الذي يتوصل من العلم به الى العلم بحكم الشرع
بناء على تطابقهما كما سيذكر قد يكون بلا واسطة خطاب الشرع بمعنى عدم الحاجة اليه
وان ورد وافقا وقد يكون بواسطة كما في مقدمة الواجب والمقصود اثبات الاول فاعلم
انه لا شك ولا ريب ان العقل يدرك الحسن والقبح في الجملة كما مر بمعنى ان بعض الافعال
يكون بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعل المدح مع استحقاق تاركه الذم ام لا وبعضها
يكون بحيث يستحق فاعله الذم مع استحقاق تاركه المدح ام لا وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه
وان بعض الافعال مما لا يرضى الله ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله
ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق فاعله الجزاء من الله تعالى ان خيرا فخير وان
شرا فشر ولازم ذلك طلب الفعل او الترك بلسان العقل كما يحصل ذلك بلسان الرسول الظاهري
فكما يحكم العقل بوجود صانع حكيم عدل يحكم بانه يجازي الطالح القوي الظالم على العبد
المقدس الضعيف او المفسد المخرب للدين او الموجب لهلاك المقدسين بالعقاب انتقاما
منه باليقين وانه يجازي الصالح الذي انقذ نبيه او وصي نبيه او نائبه من الهلاك
بالثواب وكذا من ارتكب اقل القبيحين الى غير ذلك فيحكم بما ذكر وان لم يصل عليه حكم من
من الشرع الينا فيثبت ان الظلم حرام والانقاذ واجب بالعقل الذي هو يثاب ويعاقب به
يكتسب الجنان كما في الخبر فان لكل شيء له حكم مودوع عند اهله كما في الخبر ايضا فاذا ادرك العقل

ان الشيء الفلانی حسن بلا تأمل فی توقفه علی زمان او مکان او شرط علی وجه حصل له العلم بالواقع
بسببه اما من جهة البدیهة او غیرها یحکم بانه حسن شرعا والا یلزم الجهل علی الله تعالی او نحوه للعلم بهذا
فی امتناع ذلك فاذا علم انه حسن شرعا یحکم بانه محبوب شرعا والا یلزم التسویة بین الحسن وغیره
او ترجیح غیره ولا ریب فی امتناع ذلك ایضا فاذا حکم بانه محبوب شرعا حکم بانه مطلوب فعلا کان او ترکا
لوجود الداعی وفقد المانع فاذا کان مطلوبا شرعا یترتب علیه الثواب والعقاب لمنع انحصار الامر
وعدمها فی موافقة احکام السنة والکتاب بل یتحققان فی غیرهما فی الاجماع فی کثیر من الابواب مثل العقل
فیما مثل الالهام فی حصول الامتثال بالاطاعة بلا کلام ولذا یحکم بان العمل بالظن فی امور الدین عند
تعذر العلم واجب بالیقین فالفاعل مثاب والتارك معاقب مع عدم ورود لفظ دال علیه من الشارع
الا ما یتوهم من انه روی العامة عن النبی کما فی عوالی اللئالی ان المرء متعبد بظنه وهو مع ارساله لم
محل الکلام فی الدلالة ولهذا یقال ان العقل والشرع متطابقان فکلما حکم به الشرع حکم به العقل
وبالعکس بمعنی الوجه الذی حکم بسببه الشرع یحکم لو اطلع علیه العقل حکم هو ایضا بسببه بذلك الحکم فان
کان ذلك الوجه مقتضیا للحکم الصوری کما فی حکایة ابراهیم الواقعی کما فی التکالیف الحقیقیة یحکم
بکون الحکم کذلك وان کان مقتضیا للحکم الصوری کما فی حکایة ابراهیم یحکم بکونه کذلك فاذا حکم العقل
یحکم علی الوجه المذکور یعلم ان ذلك هو الحکم الحق وبعد اهله لما فیکون العقل دلیلا علی
حکم صدر من الشارع کالکتاب والسنة والاجماع کما اتفق علیه الاصولیون فانه بعد العلم بورود
الحکم لکل شیء وان لم یصل الینا والاطلاع علی کون شیء من الاشیاء حسنا لا شائبة للقبح
فیه ولو بالعرض او بالعکس وقلنا ان الحسن والقبح من مدرکات العقل کما هو مذهب الامامیة
یحصل القطع بان الحکم المخزون عند اهله هو ذلك الحکم الذی یقتضیه الحسن او القبح لامتناع
صدور القبیح او ترجیح المرجوح او الترجیح بلا مرجح عنه تعالی نعم لو حصل الاشتباه فی ان ذلك
الشیء الذی فهمه حسنا العقل له قبیحا فی الواقع ولو بالعرض او الذی فهمه قبیحا العقل له حسنا کذلك لم یحصل
القطع ولیس الکلام بل الکلام فیما لم یحصل التزلزل کما فی الافساد المهلك للمسلمین والمخرب
للدین او ضده وکذا الاباحة ما لم یرد فیه نهی ولم یوجد فیه مفسدة دنیویة بل کان فیه نفع دنیوی

فان الفرد

فان الفرد الاخروی منفی بالعقل والنقل لقبح المؤاخذة بدون البیان وقوله تعالی لا یکلف الله نفسا الا
ما آتیها ونحو ذلك فتعین الاباحة ولو بالنسبة الی یوم العمل فیکون الاباحة قبل وصول
الشرع ثابتة وان لم یثبت بالنظر الی قبل ورود الشرع مع امکان اثباتها ایضا کالاباحة
بالنظر الی نفس الشرع بعد قطع العقل باستواء الفعل والترك فی المصلحة والمفسدة بان لا یکون
فی شیء منهما مصلحة ولا مفسدة واقعا فی مثل الاستضاءة بنور سراج الغیر اذا وقع فی منزل
المستضیء مع العلم بعدم التضرر یحکم بالاباحة واحتمال حصول المفسدة فی الواقع کما فی الغناء
الخالی عن المضر ونحو ذلك مما دل الشرع علی قبحه وترتب الضرر علیه لا وجه له عند العلم
بالعدم مع انه لا وجه لاعتباره کما فی احتمال سقوط السقف المحکم عند الجلوس تحته فانه
لا یعتبره الا المالیخولیون کاهل السوداء والجنون مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة
فی الترك ایضا فاعتباره مستلزم للتکلیف بالمحال مع ان المانع لم یتشبث الا بانه تصرف فی ملك
الغیر کما انه ایضا ینفی احتمال المفسدة اخرویا وبدعی حرمة ما ذکر لاجل انه تصرف فی ملك الغیر
وفساده واضح لعدم ثبوت حرمة مطلق التصرف فی ملك الغیر حتی مثل ما ذکر لا عقلا ولا نقلا
سیما ملك الخالق المنزه عن النقص والاحتیاج لا یقال یلزم علی ما ذکر زیادة الحکم الشرعی علی الخمسة
کالاباحة الظاهریة لانا نقول جمیع الاحکام الخمسة ینقسم الی الواقعی والظاهری کما یتبین فی
الکتاب بالجملة فیصح الحکم بالاباحة ما لم یصل الینا المنع عنه کما فی بعض ما لا نص فیه کشرب التتن
عملا بالبراءة الاصلیة واصالة البراءة الا اذا حصل الظن بالمنع ولو من وجهة العقل
وثبت اعتباره فیحکم بوجوب الاجتناب حذرا عن الضرر المظنون هذا کله مضافا الی ان العقل
اذا وافق النقل القطعی من غیر معارض یوجب حصول القطع الذی لم یکن حاصلا قبل المطابقة
وهذا کاف فی کونه من الادلة لان العلم الذی هو الاصل یحصل منه ولهذا یقال ان انضمام
التکلیف الشرعی بالتکلیف العقلی بمعنی توارده‌ما معا لطف کما ان مطلق التکلیف السمعی
لطف وکیف کان فانکار حجیة حکم العقل القاطع لوجوه واهیة کما مر الیها الاشارة
فی صدر الکتاب مع الجواب عن الغفلة او القصور او التقصیر او اللجاج والعناد الموصلین

الى السعر اعاذنا الله من ذلك من فضله الكثير ... في حجية اصالة البراءة وعدمها اعلم ان
الاصل لغة عبارة عما يبتني عليه الشيء كما صرح به بعض الاجلة وفي الاصطلاح يطلق على معان كثيرة
مرجعها الى الاربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح كما مر الى بيان ذلك الاشارة
في صدر الكتاب والاصل في المقام يمكن حمله على الاستصحاب فيعني اصالة البراءة استصحاب البراءة
السابقة في حال الصغر ونحوها مما ينتفي فيه التكليف بانتفاء شرط من شرايطه او بسبب
عدم اشتغال الذمة بشيء كالبراءة عن المهر قبل النكاح وعن الزكوة قبل النصاب فيما اذا
شك في حصوله وهو الذي يسمى باستصحاب حال العقل واستصحاب النفي ويمكن حمله على القاعدة
المستفادة من العقل والنقل من جهة انه لا تكليف الا بعد البيان ووصوله بعد الفحص والطلب
بقدر الوسع عند احتمال الحكم المخالف للاصل لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق موافقا لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى لا يكلف نفسا الا ما اتيها الى غير ذلك وهو الاصل
الذي يقوى فيه انه المتفق عليه بينهم المعروف من ان عدم الدليل دليل العدم ويمكن حمله على
الراجح بمعنى ان الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعل الراجح اعم من المتيقن والمظنون
ان تحقق الرجحان من جهتها في كون الحكم بنفي التكليف منسوبا الى الشارع واما اذا لم يتحقق
منها الا علم بثبوت التكليف لا ثبوت عدمه فلا تكون دليلا فقاهتيا على الحكم يوم العمل
بل التحقيق انها بجميع المعاني دليل فقاهتي لعدم كشفها عن حكم الله يوم الصدور وقد
اشرنا الى ذلك ايضا في صدر الكتاب اعلم انه استشكل بعض اجلة من عاصرناه في جعل
الاصوليين لها قسما على حدة من جهة انها نوع من الاصل الثاني كما ان نفي الاكثر عند
دوران الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان الاصل البراءة الثاني يجري في جميع
الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بقسمين منها يعني الوجوب والحرمة لعدم اعتبار الضيق
في غيرهما سيما الاباحة ثم قال فالحاصل انه يمكن الفرق بان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام
الشرعية ونفيها للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص
ذمة احاد المكلفين من غير ان تكون من الادلة الشرعية التي يثبت بها حكم شرعي فلا ينسب عدم

اصالة البراءة

الوجوب

الوجوب وعدم الحرمة من جهتها الى الشارع لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود نعم يمكن
اثبات الحكم من جهة القاعدة لزوم التكليف بما لا يطاق فيكون مقتضى هذه القاعدة موافقا
لنفس البراءة من غير ان يكون البراءة دليلا والقول بان استصحاب حال النفي بل الاثبات ايضا
ليس امارة على شيء بل يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما منظور فيه لان الاستصحاب
وان لم يكن دليلا على عدم الحكم من الشارع لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان وهذا ايضا حكمه
في الآن الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار
الصحيحة والتحقيق ان اصل البراءة كالاستصحاب من الاصول الفقاهتية التي يتمسك بها في مقام
الفقاهة بعد العجز عن الاطلاع على الواقع عند استفراغ الوسع في مقام الاجتهاد كما سيأتي
ان شاء الله فكما يعلم من الاستصحاب الحكم ببقاء ما كان كذلك يعلم من اصالة البراءة الحكم بعدم
التكليف اما من جهة العقل بقبح المؤاخذة بدون البيان او من جهة النقل لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا ما اتيها وقوله ع كلما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ونحو ذلك من الآيات
والاخبار كما سيأتي ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم بالاباحة قبل
وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة اولا والثاني اما ورد فيه نص مثل رمضان او لم يرد فيه نص
اصلا فالاباحة في القسم الاول انما تثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشارع
ما لم يثبت المنع بدليل شرعي بناء على ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي وجود مفسدة كامنة لا
تظهر الا ببيان الشرع وان احتمال الغير قادح فلا بد لمن يدعيه من اثباته فالتمسك باصل البراءة
لاجل نفي ذلك لا للاثبات وفيما لا يحتمل لاجل اثباتنا الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم
بالاباحة فيه كالتكفير حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض حال السجود فاصل البراءة ينفي
الحرمة في الاول والوجوب في الثاني بعد عدم الظفر لمثبت فيبقى الفعل مسكوتا عنه عند العقل
ولكن يحكم بالرخصة في الفعل والترك بمقتضى البراءة الاصلية وكذا ما ورد فيه نصان متعارضان
ان لم يكونا متعاضدين في اثبات اصل التكليف لمجرد بين الضدين والا فلا يلزم فيه التخيير كما سيأتي
وكيف كان فاختلف العلماء في حجية اصل البراءة وعدمها على اقوال الاول انه حجة شرعية مطلقا

التكليف في دفع الحكم المشكوك فيه وهو المشهور بل قد يقال انه مذهب المجتهدين بناء على كون ما في الكتب
الفقهية من التوقف في الفتوى كما يقال نتردد او اشكال ونحو ذلك عبارة عن الاشارة الى عدم الدليل
الخاص المعتبر السالم على خصوص المسئلة فلا يحكم بها اجتهادا ولكن يرجع فقاهة الى الاصل والتخيير
فلا يكون المراد هو القول بالتوقف والعمل عليه وحكي عدم عن الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر
والاباحة في الاشياء والمطلقة دعوى الاجماع على العمل على البراءة الاصلية حيث قال انه من دين
الامامية الثاني عدم حجيته كذلك ولزوم التوقف في الاشياء وهو المحكي عن جماعة كالاخباريين
على ما حكي عنهم بالنسبة الى ما يحتمل الحرمة مع موافقتهم للمجتهدين فيما يحتمل الوجوب وغير الحرمة
وقد يقال انهم ايضا يقولون باصالة البراءة فيما لا نص فيه مطلقا فيما اذا كان الشبهة في طريق
مطلقا او في نفس الحكم مع عدم احتمال الحرمة ووجوب التوقف مع احتمالها عند اكثرهم ومنهم
من يقول بالحرمة واقعا ومنهم من يقول بالاحتياط الثالث التفصيل فيما يعم به البلوى دون غيره
وهو المحكي عن المحقق في المعتبر ووجه بان العادة تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به
البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى
واعترض بانه انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهه لا اول زمان صدور التشريع والحق انه
دليل فقاهتي مطلقا كما اشرنا اليه حجة القول الاول امور الاول انه اذا لم يصل دليل الحكم لم يكن
عقاب لقبح التكليف والمؤاخذة بدون البيان وبهذا التقرير اندفع الاعتراض الذي اورد
على قولهم اذا لم يكن حكم فالعقاب قبيح على الله بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود مع
ان سلم جميع الاشياء صدر عن الله نعم الا انه عند حافظه كما ورد في الاخبار الكثيرة واما
الايراد بان دفع الضرر المحتمل واجب فيما اذا احتمل فجوابه ان الضرر المتصور هنا منحصر في
الايراد في الاخبار بما الى وهو مقطوع العدم فيما نحن فيه حذرا عن لزوم القبح المذكور
مع ان العقل لم يحكم بالوجوب بمجرد الاحتمال البحت الذي لم ينشأ من امارة وسبب واما مضافا
الى ان الضرر كما يحتمل على الترك كذا يحتمل على الفعل فلا يحكم العقل بشيء حذرا عن الترجيح
بلا مرجح ولزوم المؤاخذة بدون البيان فيما اذا لم يرد فيه نص متعارضان في خصوص

التكليف

التكليف متعارضان في جنسه كما في الوجوب والحرمة المقتضيين لثبوت الطلب الحتمي المختلفين
في كون المطلوب هو الفعل او الترك فان اللازم هو التخيير البدوي كما سيأتي وتوهم رجحان الترك
على الفعل لان الحرمة للمفسدة والوجوب للمصلحة والمنفعة لا وجه له بعد ما عرفت من عدم المفسدة
الاخبارية فيما لا نص فيه ولم يكن فيه ظن معتبر الثاني قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فان المتبادر انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول ولو
كان رسولا باطنيا وهو العقل بحيث لا يحصل العلم بها الا بالنقل والظن المعتبر لا بالعقل ولا با
لا يكون تعذيب فلا يكون ايجاب ولا تحريم لان نفي اللازم يقتضي نفي الملزوم فيلزم الرخصة
في الفعل والترك والحمل على الاخبار عن العفو عن المؤاخذة بالنسبة الى جميع المحرمات وترك
الواجبات الى زمان بعث الرسول لا وجه له لا ستلزامه الالغاء الايجاب والتحريم لو كانا
قبل بعث الرسول مع ان الظاهر انه لم يقل احد بوجودهما وعدم العقاب رأسا على وجه
القطع نعم احتمال العفو واقع لا ريب فيه ومثل ذلك قوله تع لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها
وقوله تع ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وقوله تع وما كان الله ليضل
قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون الى غير ذلك من الايات الظاهرة في عدم
المؤاخذة الا بعد البيان الثالث الموثق عنه ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم فان ذلك يقتضي عدم الوجوب والحرمة سواء حمل على وضع التكليف وعدم المؤاخذة فلا
وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب كما لا يخفى الرابع ما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز
عن الصادق قال قال رسول الله صلعم رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه
وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة
في الخلق وما لم ينطقوا بشفة فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية
في كل من محتمل الوجوب والحرمة ولو كان عدم العلم من جهة التعارض الخامس ما روي
عن الصادق ع من قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي رواية امر او نهي فان المراد اطلاق
عنان كل شيء وعدم الضيق فيه بتعيين الفعل او الترك فيلزم جواز الفعل والترك حتى

في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية

يثبت الزجر من الشارع في الفعل والترك فيثبت التقييد الحمل على ما لا يحتمل التأويل فانه وقع في
اوما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما مر بعيد لعدم الدليل على التقييد اما قصور السند فهو مجبور
بما مر من الشهرة والاجماع المنقول والاعتبار العقلي الى غير ذلك من الاخبار الدالة على عدم
التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم والبيان واما الاستدلال بالصحيح عن الصادق ع كل شيء يكون
فيه حرام وحلال فهو حلال لك حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فمنظور فيه لظهوره فيما اذا
كان الشبهة في موضوع الحكم لا في نفسه كما هو محل الكلام في هذا المقام بيان ذلك ان الشيء
قد يكون معلوم الحلية كاكل لحم الغنم المملوك والجبل المذكى في خلاء المعلمة وعدم حصول المرض الموجب
للتضرر وقد يكون معلوم الحرمة كاكل لحم الخنزير ونحوه مما يكون مع ضد احد المذكورات وقد يكون
مجهول الحال كاكل اللحم المشترى من السوق المسلمين اذا لم يعلم انه مذكى او ميتة او مع التشكيك
ونحو ذلك مما يكون الشبهة في موضوع الحكم بحيث اذا عين الموضوع كان الحكم معلوما وهذا مورد
الرواية ومقتضاها ان مجهول الحال ايضا حلال واما اذا كان الشبهة في نفس الحكم من جهة عدم
الدليل على الحكم الشرعي مع تعين الموضوع كشرب التتن او من جهة تعارض الدليلين فلا وجه لحمل
الرواية على حليته مما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا وان يكون حراما سواء كان علم حكم كلي
شك اندراج ذلك الشيء تحت احدهما لا لشمول الشبهة في نفس الحكم الشرعي ايضا فيتم الاستدلال
بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه بعيد عن الصواب للفرق بين شيء فيه الحلال والحرام وشيء له
الحلية والحرمة في التعبير اذا كان الشبهة في الموضوع يعني كل شيء له الحلية والحرمة فلا وجه للتعميم
الموجب للاختلال في التفهيم وقد يعترض ايضا بان الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء
وذات الباري تعالى مثلا خارجة لاجل عدم امكان الاتصاف بالحلية والحرمة والافعال الضرورية
لبقاء الحيوة ايضا خارجة اذ لا تتصف الا بالحل وكذا ما تعين حله او حرمته فيبقى ما يكون قابلا للاتصاف
بشيء منهما وما ينقسم اليهما اما في نفس الامر او عندنا وارادتهما معا من قوله ع فيه حلال وحرام مستلزم
لاستعمال اللفظ في المعنيين وهو غير جائز وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان
حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فصلا فهو لك حلال وان لم نعلم انه من افراد الحلال

الموضوع يعني كل شيء فيه الحلال والحرام وما اذا كان الشبهة في الحكم يعني كل شيء ٣

او من افراد

اومن افراد الحرام فيجوز لك تناوله حتى تعرف ان هذا العين حرام فلا يشمل نحو التتن والميتة وامثالهما
مما ليس فرد ان حلال وحرام ولكن لا يخفى ان مقتضى هذه الرواية ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا
التمسك باصالة البراءة وحكى عن بعض القول بالقرعة في الحلال المشتبه بالحرام وقد يؤيد بانا نقطع
ان المسلمين من زمن الرسول ص الى زمن القائم ع ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم
وسكناتهم في كل واحد واحد من اعضائهم وكذا في سمعهم وبصرهم وذوقهم ولمسهم وشمهم وما كولهم
ومشروبهم ومحل جلوسهم ومشيهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم على الرخصة الثابتة من الشرع
وعلى تلك الرخصة وان الرسول يوم بعثته لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف ولا يؤاخذهم
الا بعد البلاغ في الامور المذكورة الا انه كان يرفع التكليف ويبيح عليهم ويبين الاباحة
ورفع التكليف ما كان يؤاخذهم في كل واحد واحد من الامور وبالجملة نقطع ان الرسول لم يجعل
الاصل على الامة الاقتصار في كل واحد واحد من الامور على الرخصة الخاصة وبلوغها وثبوتها
والا كان يؤاخذ بل كان الامر بالعكس وكذا حال الائمة ع كما يظهر من تتبع الاخبار بحيث لا يبقى
شبهة مضافا الى الاثار والاعتبار اقول لا يخفى ان جميع ذلك مما يقتضي حجية اصالة البراءة في مقام
الفقاهة واما مقام الاجتهاد فلا كما لا يخفى واما حصول الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود
فيما يعم به البلوى فلو سلم وقلنا باعتباره بناء على اصالة حجية المظنة او الجاء الضرورة
الى التعدي عن الظن المخصوص الى غيره الشامل له ايضا فيقتضي اعتباره ايضا حذرا عن الترجيح
بلا مرجح فلا يستلزم كون اصالة البراءة حجة اجتهادية بل الاستقراء المفيد للظن بالعدم
حجة مع انه مخدوش فان جميع الاحكام صدر من النبي ص حتى ارش الخدش في الوجه كما يظهر من تتبع
الاخبار مع ان القران تبيان لكل شيء فلا وجه للظن بالعدم مع القطع بالوجود بالنسبة
الى امثال زماننا كما هو محل الكلام وحجة القول الثاني ايضا امور الاول قوله تع ولا تقف
ما ليس لك به علم وقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله تع ان تقولوا على الله
ما لا تعلمون ونحو ذلك مما يدل على عدم جواز العمل بغير العلم المستلزم للتوقف الثاني
ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال ما لكم والقياس

انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما تعلمون فها واهوى
بيده الى فيه والحسن بعد السؤال عن حق الله تع ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون ونحوه مما
يدل على لزوم الكف عند عدم العلم الثالث حديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة عن النبي صلى الله عليه وآله
قال حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات
ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم لدلالته على ان اخذ مشتبه الحكم ايض موجب للهلاك فيلزم
الاجتناب عنه وعدم التمسك باصالة البراءة فيه الى غير ذلك من الادلة الواهية والجواب عن الآيات
ان العمل باصالة البراءة لا ينافيها فان التكليف بلزوم تحصيل العلم المستفاد منها مشروط بشرائط
منها القدرة والامكان فيكون مخصوصا بمقام الاجتهاد والعمل باصل البراءة انما يكون بعد الفحص
عن الدليل وعدم الاطلاع به واليأس عنه والجاء الضرورة الى العمل وهو في مقام فقاهة ولان
ان اتحاد الزمان ونحوه شرط في التناقض كما حقق في محله مضافا الى ان ذلك مخصوص بزمان
امكان السؤال عن المعصوم ع ونحوه وهذا في زمان عدمه كما هو مقتضى الجمع بين الادلة ايض وبالجملة
فعند عدم الدليل لا بد من التوقف والسكوت عن الفتوى والاذعان بالجهل اجتهادا والعمل بالاصول
الفقاهية التي يكون منها اصل البراءة وايض فالعمل باصل البراءة ايض عمل بالعلم الحاصل من الكتاب
والسنة كما مر مع ان الآيات الدالة على كون العمل على اصل البراءة ارجح من تلك الآيات من جهة
اختصاصها بصورة عدم الاتيان والعجز عن العلم وعموم تلك الآيات لها ولصورة الامكان
لو سلمنا العموم والمناقضة ومن جهة الاعتضاد بالاخبار والاعتبار وكون الملة سمحة سهلة
بل الاجماع ايض كما صرح به في فنين وعن الدليل الثاني ان مقتضاه الكف عن حكم خاص يكون
لما لم يعلم حكمه بالخصوص بان يفتي بالحكم الواقعي له بدون الدليل او القياس بسبب نحو الراي والتمسك باصل
البراءة عبارة عن جعل بناء العمل على الاباحة بعد العجز فلا منافاة بينهما وايض المعارضات
المقتضية للتمسك باصل البراءة اقوى لخصوصها مع ان الظ ان الاخبار المانعة مانعة عن العمل
بالقياس والاستحسان لا بالاصل البراءة مضافا الى منع دلالتها على الوجوب وامكان اختصاصها
بما قبل الاطلاع بالاباحة المستفادة من الكتاب والسنة وعن حديث التثليث اولا ان ظاهر

الحديث

الحديث بملاحظة صدره اختصاصه بما اذا كان الشبهة في الموضوع لا في الحكم كما لا يخفى وثانيا ان
العمل باصل البراءة ليس اخذا بالشبهة بل هو معلوم بالعقل والنقل كما مر فيكون اخذا بالمعلوم
نعم خصوص الحكم مجهول مشتبه وهو غير ماخوذ فالماخوذ غير مشتبه والمشتبه غير ماخوذ و
ثالثا ان الاخذ بالشبهة لو كان حراما لكان الهلاك المترتب عليه من حيث يعلم لا من حيث
لا يعلم فالدليل دال على ان المراد ان ارتكاب الشبهة مهلك بالخاصية كالسم المجهول هلاكه
غير المؤاخذة الاخروية التي هي المطلوب اثباتها ولو سلم فالمدلول ان ارتكاب جميع الشبهات
من جهة عدم انفكاكها عن فعل الحرام كذلك لا مطلق الشبهة اللهم الا ان يدعى عدم القول بالفصل
ورابعا ان المعارضات ارجح كما مر فيحمل هذا الحديث على التاكيد والمبالغة في ترك الشبهة
وخامسا ان ظاهر بعض الاخبار عدم العقاب على خصوص ارتكاب الشبهات كما روي عن مولانا
الحسن ع انه قال واعلم انك لا تكسب من المال شيئا فوق قوتك الا كنت فيه خازنا لغيرك
واعلم ان في حلالها اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي شبهها عتابا فانزل الدنيا
بمنزلة الميتة خذ منها ما يكفيك فان كان ذلك حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان
حراما لم يكن فقد اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير واما دليل الاحتياط بمعنى
الاخذ بالاوثق وما لا يحتمل الضرر او ما لا كان فاعله ضررا ان فعلا كان او تركا فقوله ع دع ما يريبك
الى ما لا يريبك وان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني الذي لا يحصل الا به وانه سبيل النجاة
لبعد كون اهل التسامح في الدين اهل الجنة خالدين واهل الاحتياط في الدين في النار معذبين
وعن موافقة الاخبار محرم ومن الى غير ذلك مما سبق واجيب عن الحديث بانه خبر واحد
لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه ولكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام
مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر وعن الثاني بعدم ثبوت الاشتغال
الا بما حصل الاتفاق عليه مما يحصل البراءة عنه بدون الاحتياط ايض بل قد يقال لا اشكال
في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع للعقل والنقل والقول بوجوبه
مط لعله مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين من العمل عليه وجوبا كالسيد

وغيره فهو في غيره مما لا نص فيه مما ثبت اشتغال الذمة فيه اذ مع اشتغال الذمة بشيء لا بد
من حصول اليقين برفعه بقدر العلم بالاشتغال او الظن القائم مقامه لقوله ع لا تنقض
اليقين الا بيقين مثله اليقين بالصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبتت
بالدليل وهكذا غيرها وعن الثالث ان المجتهدين لا يمنعون طريقة الاحتياط بل هو طريقتهم
وهم يحرصون عليه ويوبخون تاركه مهما امكن وكلامهم انما هو في الحكم بوجوبه والقطع بلزومه
من غير دليل تام ويقولون انكم اذا خوطبتم عند الحساب بهذا الخطاب الله اذن لكم ام على الله
تفترون وطولبتم الجواب من فعلكم هو من اين علمتم ان ذلك هو الصواب وقد قلت لا تقولوا
على الله ما لا تعلمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون الكافرون الفاسقون وقلت ايضا
بالنسبة الى حبيبي ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين
وما جعل عليكم في الدين من حرج وانتم ضيقتموه واذا سئلكم بينكم بان ملتي هي السهلة السمحة
فلم شددتموها فما هو جوابكم وفي الحديث ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم
وان الدين اوسع من ذلك وورد عنهم ع ان الاختلاف منا وهو خير لنا ولكم وابقى وبالجملة فمقتضى
العقل والنقل كتابا وسنة عدم المؤاخذة بلا بيان كما يدل عليه قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فان قلت ذلك مناف لقولكم ان للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله
ذما وعقابا وان تلك الجهة اذا ادركت بالنظر او الضرورة يحكم ان الامر عند الشارع ايضا
كذلك فيحكم بالثواب والعقاب مع ان مقتضى الاية ونحوها عدم العقاب الى ان يبلغ الشارع
ويصل الخبر منه قلت اذا كان العقل كاشفا عن حكم الشرع كساير الادلة يكون العقاب
بترك قول الرسول بعد بعثه فلا منافاة مع احتمال كون الاية من باب العفو عن عصيان
حاصل بترك مقتضى العقل قبل الوصول من الشارع او الحمل على عدم كفاية مدركات العقل
بل بعث الرسول في احكام الدين فلا يكون للتعذيب قبل بعثه وجه او جعل الرسول اعم من الظاهر
والباطني او نحو ذلك فقد ظهر ان الاصل في الحكم الذي لم يرد فيه نص هو البراءة واما

اذا تعارض

اذا تعارض فيه النصان فالمشهور بين المجتهدين هو التخيير والتوسعة وهو في معنى اصل البراءة
من جهة وان كان الاولى هو العمل باحدهما وعن الاخباريين القول بالحظر والتوقف وعن بعض
العامة القول بالرجوع الى اصالة البراءة والمشهور هو المنصور كما مر اليه الاشارة وسيأتي
تحقيقه ايضا واذا كان الشبهة في طريق الحكم وموضوعه فقد قال بعض الاجلة اني لم اعرف
خلافا في كون الاصل فيها البراءة بالنسبة اليها والحكم الاباحة ويدل عليه بعد الوفاق ما مر
من عمومات الايات والاخبار وما روي عن الصادق ع ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت
في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين ع
يقوم فيها ويؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها اغرم له الثمن قيل يا امير المؤمنين
لا يدري سفرة مسلم او سفرة مجوسي فقال ع هم في سعة حتى يعلموا وعن مولانا الباقر ع
حين سئل عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم انأكل قال اما ما علمت انه قد خلطه
الحرام فلا تأكل واما ما لا تعلم فكل حتى تعلم انه حرام وعن الصادق ع كل شيء لك حلال حتى
يجيئك شاهدان يشهدان ان عندك ان فيه ميتة الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان كل شيء فيه
حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه وقد بان ان الاخباريين ايضا وافقوا الاصوليين
في البناء على اصالة البراءة فيما اذا كان الشبهة في موضوع الحكم جعلا لها من الحلال البين
حملا للادلة الدالة على اصل البراءة عليها واخبار التثليث وما دل على التوقف على الشبهة
في نفس الحكم وجعلا لما لا نص فيه من جملة ذلك فلا اشكال في البناء على الاباحة في شبهة الموضوع
نعم يستحب الاجتناب فيها باقسامها فان الاشتباه في الموضوع قد يكون بسبب احتمال اتصافه بالجهة
مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه مسلم من المباحات كالحطب والحشيش وقد يكون باختلال
الحلال والحرام اختلاط المزج وشوب لا يتميزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن
والدبس وقد يكون بسبب حصول العلم بان هذا الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا
من غير ان يعلم انه هو او غيره سواء كان الامور المردد فيها محصورة عادة بامكان الاحاطة
بها بلا عسر وصعوبة او غير محصورة بعدم امكان ما ذكر اقول الاقرب التفرقة بين الشبهة

المحصورة وغيرها بمكان الاجتناب عن الكل وعدمه كما مر في حجية المظنة وان البناء على اصالة البراءة
في الشبهة المحصورة ايض بمعنى تجويز الاستعمال فيها بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام بان يختير
في استعمال اي منها شاء ويحكم بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه مشكل لما مر
ايض بناء على ظهور ما دل على الاباحة في غير المحصورة وكون الاجتناب عن واحد منهم اصالة
والباقي مقدمة واما غير المحصورة فلزوم الحرج فيها اقتضى رفع اليد عن تلك القاعدة فيها وقد
يمنع وجوب اجتناب الحرام مط بل نقول بالوجوب بشرط العلم سلمنا لكن لا نم ان ما لا يتم
الواجب الا به واجب سلمنا لكن نقول ما نحن فيه ليس مما لا يتم الواجب الا به سلمنا لكن الادلة
الشرعية الدالة على الاباحة بعضها صريح في المحصورة وبعضها شامل لها ولغيرها وفيه
بعد قطع النظر عن الاخبار لو سلم تمامية ان وجوب المقدمة عقلا تمام الكلام فيه وانما
الكلام في وجوبها شرعا فيعلم بان ادلة التحريم بالنسبة الى الواحد الذي صار مبهما
يتوجه وجوب الاجتناب عن الكل اصالة ومقدمة وقد سبق في بحث حجية المظنة ما ينفع
في هذا المقام وكيف كان فالاحتياط مطلوب لا ينبغي ان يترك عند الامكان واعلم انه قد حكى عن الشيخ
الحر العاملي هنا سؤالا وجوابا فلا باس بايرادهما وبيان ما يتعلق بهما قال فان قال قائل
يا معاشر الاخباريين لقد جعلتم الشبهة على قسمين وسميتموها باسمين الشبهة في نفس
الحكم الشرعي وفي طريقه ما حد هذين النوعين على الوجه الذي يرفع الاشتباه من البين
وهل لكم رخصة من سادات الثقلين في تقسيم الشبهة الى هذين القسمين وانتم توجبون
التوقف في احدهما دون الاخر مع ان اسم الشبهة صدق عليهما صدقا صريحا في الظاهر وعلى
القاعدة التي قررتموها يلزم شرب التتن وعدد من المشارع على طريق الحصر فعلى كل ما لا بعض هذا
عليه الشارع بالحرمة من المطعومات والمشروبات فهو حلال لمباح غير محرم فكيف الجواب
وما طريق ارشاده الى الصواب قول حد الشبهة في نفس الحكم الشرعي ما اشتبه حكمه الشرعي
اعني الاباحة والتحريم كمن شك في ان اكل الميتة حلال او حرام وحد الشبهة في طريق
الحكم ما اشتبه فيه موضوع الحكم الشرعي مع كون محموله معلوما كما في اشتباه اللحم الذي يشترى

من السوق

من السوق انه مذكى او ميتة مع العلم بان الميتة حرام والمذكى حلال وهذا التقسيم يستفاد من
احاديث الائمة ع ومن وجوه عقلية لتلك الاحاديث ويأتي جملة منها ويبقى قسم تردد
بين القسمين وهو الافراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها
بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتي اعني اشتباه
صفتها في نفسها كبعض افراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه في افراد يسيرة وبعض
افراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه بعض افراده حتى اختلف العقلاء ومنها
شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاحاديث دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها
وهذه التفاصيل تستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر على ذلك وجوها منها قولهم كل شيء
فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فهذا واشباهه صادق
على الشبهة التي في طريق الحكم الشرعي فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة
لما قد اشتبهت افراده في السوق ونحوه كالخبز الذي هو ملك لبايعه او سرقة مغصوب
من مالكه وكذلك سائر الاشياء داخلة تحت القاعدة الشريفة المنصوصة فاذا حصل
الشك في تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما وقال الاجلة ابو لك
وان لا يصدق عليها ما ذكرت الا انه ورد كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل شيء لك
حلال حتى تعلم انه حرام بعينه الى غير ذلك والحكم بالاباحة والحلية بما ذكرت وعدم الحكم بما ذكرنا
جزاف واعتساف وخروج عن الانصاف ايض معلوم ان الشبهة صادقة عليها لغة
وعرفا بل صدقها عليها اولى واظهر من صدقها على ما لا نص فيه فان كان غرضك مما ذكرت اثبات
انها من الحلال البين فغير خفي انه اعتساف سيما مع قولكم بان الحلال هو الحلال الواقعي مع ان جميع
طبقات المسلمين من السابقين واللاحقين كان بناؤهم وديدنهم التنزه عنها مهما امكنهم
وكانوا يحتاطون عنها على تفاوت مراتبهم في الاحتياط والتقوى كما هو غير خفي على العارف
بل لا يبعد كون ما ذكرنا من ضروريات الدين مع ان الظاهر من الاخبار ايض ذلك مثل
قول الصادق ع عن ابائه ان النبي ص قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة

على انها شبهة وكان ديدنهم و

عن ابيه في كتاب المكاسب منه

وقوله ع اذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام الحلال وقوله ع تشوقت الدنيا الى قوم حلالا محضا
فلم يريدوها فدرجوا ثم تشوقت الى قوم حلالا وشبهة فقالوا لا حاجة لنا في الشبهة وتوسعوا
في الحلال وتشوقت الى قوم حراما وشبهة فقالوا لا حاجة لنا في الحرام وتوسعوا في الشبهة ثم
تشوقت الى قوم حراما محضا فطلبوها فلم يجدوها والمؤمن يأكل في الدنيا بمنزلة المضطر و
يؤيده الاعتبار والامر بالتنزه في كثير من مواضعها مع انه على هذا يكون ما لا نص فيه ايضا حلالا
بينا وان كان مرادك اثبات حليتها مع كونها شبهة فما تصنع بحديث التثليث الذي هو اقوى
ادلتكم بل في الحقيقة هو المناط لمذهبكم وطريقتكم وتنسبون انفسكم الى التثليث وهو منشاؤه
مع انكم اوردتم على انفسكم سؤالا بانه ان قال قائل ايها السالكون في طريق الاعمال وبدلالة
الحديث والجاعلون بناء اموركم على اساس التثليث حلال بين وحرام بين وشبهات بين هل
بلغكم لها حقيقة شرعية ام تحكمون فيها بحقيقة لغوية او عرفية او بامارات قطعية او ظنية
فان كان لها حقيقة شرعية فبينوها لنا ولا نزاع والا فكيف تحكمون بان ما لا نص فيه وكل
ما لا نص ليس بحلال بين فهو شبهة مع ان الشارع قال شبهات بين ذلك ولم يقل كل ما كان
بين ذلك فهو شبهة ولما كان جميع اعمالكم مقصورة على الخبر وتقفون ابدا اثار النص والاثر
طلبنا منكم التحديد الشرعي بان الشبهة ما هي وقد قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي نعم
ورد النهي بطريق العموم عن ارتكاب الشبهات لكن ليس نصا في العموم بل يحتمل عموم الانواع
لا الاجناس فعلى هذا الحكم بطريق العموم في غاية الاشكال ولا يتم في نفس الامر الاستدلال
بقيام الاحتمال ففي اي موضع قال الشارع هذه شبهة حتى توقفنا فيه واحطنا وفي غيره
ما جزمنا بالاشتباه بل حكمنا انه داخل في احد الفردين الاخيرين وعلى طريقتكم يلزم طرح
الخبر فلا نعلم اي داع حداكم الى هذا مع امكان الجمع فاي الطريقين اقرب الى الاحتياط فكيف
تحكمون واي الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون فكيف جواب هذا القائل وتحقيق
المقام الذي هو الموافق لاحاديث الائمة ع ثم اجبتم بان الذي يظهر بالتأمل والتتبع
لمواقع استعمال لفظ الشبهة انه ليس لها حقيقة شرعية ولا عرفية تخالف اللغوية بل المعاني

الثلثة

الثلثة متحدة وهو ما كان فيه اشتباه وخفاء وكان حكمه غير بين وقوله حلال بين وحرام بين و
شبهات بين ذلك دال على ما قلناه في الجملة وقريب منه قول امير المؤمنين ع انما سميت الشبهة
شبهة لانها تشبه الحق واما اولياء الله فضياؤهم فيها الهدى ودليلهم سمت اليقين الحديث
وفيه اشارة قريبة من التصريح بان ما عدا اليقين شبهة والحديث السابق ظاهر الدلالة على ذلك
والا لاختل التقسيم وقولهم ع انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين
ذلك صريح الدلالة على ما قلناه فلنرجع الكلام الى ان قال انهم شغلهم الطعن على المجتهدين بالرأي و
الطعن والتخمين واكثروا اساطيرهم وملؤوا طواميرهم بما لا يكاد ينفك به كلام عن هذا
الطعن والقدح فليت شعري كيف يثبتون هذا الاصل ويطمئنون بهذه الضابطة التي يبتني
عليه احكام كثيرة وامور غير عديدة بمثل هذه الوجوه الضعيفة والخيالات السخيفة فذكر
اخبارا دالة على الناس بعد ورود حجتها الى ان قال والاحتياط مسلك النجاة ومطلوب
من الائمة الهداة سيما في الفروج حيث ورد عن الائمة ع ان امر الفروج شديد ومنه يكون الولد
ونحن نحتاط مصباح في جواز التمسك باصالة البراءة الا بعد الفحص واستفراغ الوسع وذلك
لانه لولاه لزم انطواء باب الشرع في غير الضروريات ونقل يحكى عن بعض المتأخرين انه ذكر لجواز
العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة الاول ان لا يكون
اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقتضي الاناءين المشتبهين الاصل عدم وجوب
الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر او يقال في الكر التدريجي الحصول
الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني ان لا يتضرر
بسبب التمسك به مسلم كما لو حبس شاة مسلم فمات ولدها فان التمسك بالاصل يوجب تضرر المالك
الثالث ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة فان المثبت للاجزاء هو النص واورد على الاول
بان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شيء وليس في ذلك اثبات
الحكم من غير دليل وعلى الثاني بان نفي الضرر من الادلة الشرعية ولا يجوز التمسك باصل البراءة
مع ثبوت الدليل بل قبل الفحص عنه وعلى الثالث بان ورود النص في كون الشيء جزء عبادة

لابد على انتفاء غيره بل ينحصر تمام الماهية بضميمة الاصل لعدم تمامية الاخبار في هذا الباب
وقال شيخ المشايخ اعلم انه لا يجوز التمسك باصل البراءة الا بعد بذل الجهد واستفراغه في الادلة
وتحصيل الحكم فان لم يوجد دليل على التكليف تمسك به فهو لا يعارض دليلا ابدا نعم يصلح للتاييد
دليل على الخلاف فيه ايضا وانما قلنا لا يجوز لان الاحكام الشرعية نهاية كثرتها ووفورها
وبقائها الى يوم القيمة من ضروريات الدين مع ان العادة المستمرة في الانبياء السابقة من لدن
ادم الى خاتمهم ع انهم اولو الشرايع والاحكام في الدين فكل من دخل في دين نبي يعلم ان فيه احكاما
كثيرة يجب معرفتها والعمل بها بل هذا هو الفائدة في بعث الرسول ص مع انه يرد منهم بحسب العادة
اوامر وتاكيدات في معرفة احكامهم كما ورد عن الرسول والائمة مما زاد على حد التواتر ووصل الى
كل واحد ففي الحقيقة نحن عالمون بتلك الاحكام اجمالا علما اجماليا وانما لم نكن عارفين بتفاصيلها
ومثلنا مثل عبد اعطاه سيده طومارا وقال امرتك باحكام كثيرة في هذا الطومار وعليك
بمطالعته والعمل بجميع ما فيه فلا يمكننا التمسك باصل البراءة وعدم المطالعة وترك
العمل وكذلك حال العوام لا يمكنهم التمسك بالاصل ومما ذكرنا ظهر دليل المجتهدين في قولهم بعدم
معذورية الجاهل بنفس الحكم الشرعي الا المواضع التي استثنوها نعم بعد بذل الجهد واستفراغه
لو وقع عنه غفلة او جهل لم يكن عليهم شيء من جهة عدم تقصيرهم لان ضروري مذهب الشيعة
وكل العدلية ان المواخذة بالتقصير وان التكليف بحسب الوسع بل الاشاعرة ايضا يقولون
بذلك من جهة السمع ثم اعلم ان شيخ المشايخ قدس سره ذكر في هذا المقام حكم عبادة الجاهل لا عن
نقص ثم قال فنقول ان العلماء اختلفوا في هذه المسئلة على اقوال الاول عدم صحة عبادة الجاهل
مطلقا وان طابق الواقع ولم يسمع حكم التقليد وهو ظاهر شيخ المشايخ والاستاد قدس سره ومن يحذو
حذوهما الثاني صحتها مطلقا ان طابق الواقع وهو ظاهر المقدس سره الاردبيلي وامثاله على
ما حكي من عبارته الثالث التفصيل بين من سمع حكم التقليد فالاول ومن لم يسمع فالثاني
وهو مختار بعض من عاصرناه من الشيوخ على ما هو ببالي الرابع الصحة مع الاعتقاد الجازم
بعدم المطابقة والعلم مع العدم وهو مختار بعض اجلة من عاصرناه حيث قال

ان المكلف

ان المكلف الذي استقر رايه على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك وظنه كذلك بحيث اطمئن به
من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فخرج عن عهدة تكليفه ولم يذهب منه
ما كان مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمقلد له اذا
ظهر لهما بعد الوقت خطاء ما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما وكما ان عدم مطابقة الواقع لا
لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه العدم لان الامر يقتضي الاجزاء
وكان مامورا كما فعل وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل
دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة فلنرجع الى ذكر الحجج بذكر ما قال
شيخ المشايخ لاشتماله على حجة القولين الاولين وجواب حجة القول الثاني على مذاقه فنقول
انه بعد ذكر ما حكينا عنه سابقا قال واما احكام المجتهد والعامي فبعد بذل جهدهم واستفراغه
في تحصيلها بالنهج الثابت شرعا يكون الحاصل لهم حكم الله نعم الظاهري في حقهم طابق الواقع
ام لا واما مع التقصير فالمشهور بين المجتهدين عدم صحة عبادته طابقت الواقع ام لا اما مع عدم
المطابقة فظاهر لان الصحة هي موافقة الامر فاذا لم يوافقه تكون غير صحيحة لا محالة ولا نزاع
لاحد في ذلك وانه يجب الاداء لو تفطن في الوقت واما القضاء فالمشهور انها تجب ايضا لانه ما صلى
وكل من لم يصل فاتت صلوته وكل من فاتت صلوته يجب عليه القضاء لعموم ما دل على وجوب قضاء
الفوائت هذا على القول بان القضاء ليس تابعا للاداء بل بفرض جديد واما على القول الاخر
فالوجوب في كل موضع ثابت من غير حاجة الى العموم واما اذا طابقت الواقع فاما ان لا يكون له
ظن بانها المطلوبة الشرعية فهي ايضا باطلة لعدم تاتي نية القربة وكذا لو كان له ظن الا
انه ما كان يثق بظنه وكان متزلزلا وما كان يدري انه معتبر شرعا حتى يتاتى منه نية
القربة وفي الحقيقة هاتان الصورتان داخلتان في غير المطابقة للواقع واما اذا كان له
وثوق بحيث يتاتى منه نية القربة فلانك قد عرفت ان الظن ليس بحجة ولا يجوز التعويل
عليه شرعا الا ان يدل عليه حجة شرعية والحجة انما نهضت على التقليد للمجتهد الحي لا اي ظن
يكون مثل الظن الحاصل من تقليد الاباء والامهات وساير الناس او من مجرد هوى النفس

او تقليد المجتهد الميت لعدم دليل على حجية هذه الظنون بل الدليل على عدمها كما عرفت وايضاً
الفقه احكامه خلافية وادلتها متعارضة فكيف يمكن الحكم بالصحة مع ان بعض الادلة والاقوال
يحكم بفساده فلا يمكن للعامي حكمه بالصحة من غير تقليد واما المجتهد فيحكم بصحته وبطلانه
معاً الصحة بالنسبة الى مقلد مجتهد يحكم بالصحة والبطلان بالنسبة الى من يقلد الحاكم
بالبطلان وهذا لم يقل احد واما لو وافق ظن الكل فهو موافق لمظنون حكم الله تعالى ولا دليل
على ان كل موافق لمظنون حكمه تعالى محسوب من حكمه فتأمل وايضاً شغل ذمته يقيني يتوقف براءته
على دليل يقيني لقوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وايضاً الاطاعة العرفية واجبة قطعاً
لقوله تعالى اطيعوا الله وغير ذلك والامتثال العرفي لا يتحقق الا بالاتيان بذلك الشيء بحسب الواقع
لان كل ظن يكون لا يكفي الا ان يجوز الامر العمل بكل ظن يكون وايضاً الموافق لمذهب العدلية
ان الثواب والعقاب بازاء الافعال ومعلوم ان هذا ومن لم يطابق عبادته الواقع في الفعل واحد
والتقصير ايضاً واحد من دون تفاوت اصلاً وغاية الامر انه اتفق هذا الظن فيه موافقاً للواقع
كما انه اتفق ذلك في مخالفته للواقع ومحض الاتفاق كيف يصلح للثواب الدائم والعقاب الطويل
او المخلد اذا كان في اصول الدين والعقاب بازاء ترك الفرائض هنا صحيح لانه غير غافل بل مقصر
وايضاً روى الكليني في الصحيح عن الباقر ع قال بني الاسلام على خمسة الى ان قال اما لو ان رجلاً قام
ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون
جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان الحديث وقد دل
على ان العبادة لا بد ان تكون بالمعرفة من قبل الائمة ع كثيراً ومجرد الظن كيف يكون يغني وايضاً
نحن في امر من الامور الجزئية لو اردنا ثبوته شرعاً من شهادة العدلين لاحتجنا الى دليل يدل
على ان شهادة العدلين حجة في اثبات ذلك ولو لم يكن دليل لا يثبت بها البتة فكيف يمكن
القول بحجية قول العوام الناس والظنون التي تحصل بمجرد هوى النفس في جميع عبادات
العوام والحكم بالصحة شرعاً فتأمل وايضاً من اصول الدين ان الحجة منحصرة في قول من لا يجوز
الخطاء عليه ويظهر ذلك من الاخبار الكثيرة ولذا قلنا باشتراط العصمة في النبي والامام

فلا يكون

فلا يكون الحجة في قول المجتهد اصلاً فضلاً عن الميت فضلاً عن العامي وغيره من الظنون ورجوع
العامي الى المجتهد الحي يثبت بدليل ففي الحقيقة الحجة هو دليل جواز الرجوع وظن المجتهد ليس
نفس قول الشارع لجواز ان يكون غيره سيما واقوال المجتهدين مختلفة بل قول مجتهد واحد
يختلف كثيراً وحكم الله عندنا الله واحد وكون قول الشارع حجة لا يستلزم حجية ظن المجتهد وما
قيل من ان ظن المجتهد حجة اذا كان من دليل شرعي فيجوز تقليده حياً وميتاً لان المستند
لا يموت والا فليس بحجة اصلاً حياً كان او ميتاً فهو من المزخرفات التي لا يقول بها الا من هو
في غاية الغفلة لان كونه من الدليل ان اريد منه ان يكون مطابقاً للدليل الشرعي وموافقاً للحق
المرعي ففيه ان الظن اليهودي والمجنون والصبي والمجوسي اذا طابق نفس الدليل الشرعي يكون حجة
بلا معنى لحجية هذه الظنون بل الحجة ليست الا نفس الدليل وليس مستند المقلد نفس الدليل
بل ظن المجتهد فان استناده انما هو اليه والا فهو لا يعرف الدليل اصلاً وان اريد مجرد كونه
واخذه من الدليل باي وجه يكون ففيه ان هذا لا يستلزم حجيته ولذا يفهم كل من الدليل
خلاف ما يفهمه الاخر حتى ان الاخباريين لا يتفقون على فهم وان كان كل منهم يقول ما افهمه عين
مراد المعصوم ع قطعاً فتأمل في الكلام الى ان قال ثم اعلم ان ما ذكر في صورة يتمكن العامي من
الاخذ عن المجتهدين وان لم يتمكن من ذلك ولا يمكنه ان يصير مجتهداً فيكفي الاخذ بالاحتياط
بان يبذل جهده بقدر وسعه في تحصيله ثم يعمل به لانه تعالى لا يكلف ما هو فوق الوسع ولا
يكتفي ح بمجرد التقليد ثم حكى عن المقدس الاردبيلي ره في شرح قول العلامة ره ويجب معرفة
واجبات افعال الصلوة اه انه قال لا اخفاء في صعوبة العلم الذي اعتبره سيما بالنسبة الى النساء
والاطفال في اوائل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلد والوسائط
مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم اياها واخذهم عنهم فرع العلم بعدالتهم ومعرفة
العدالة لا تحصل غالباً الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم الآن ما حصلوا شيئاً وليس
بمعلوم لهم بان الفلان عدل مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة مع عدم الوجوب عليهم
قبل البلوغ بل بعده ايضاً لعدم العلم بالتكليف نعم يمكن فرض الحصول في بعض التكليف ولكن ندرته

والمراد اعم والحاصل انه لا دليل يصلح الا ان يكون اجماعا وهو ايضا غير معلوم بل ظني انه يكفي في
الاصول الوصول الى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف باطل وتقليد لك ثم اورد عليه بقوله
اي صعوبة في معرفة الواجب من الصلوة عن مستحبها والتميز فان قابلية النساء والاطفال
في الصنايع الدقيقة في غاية الظهور وهي اصعب مما ذكر بمراتب شتى على انه لو تم ما ذكره
لزم ان يكون عباداتهم صحيحة وان خالف الواقع كما هو الغالب لعدم امكان علمهم بالمجتهد والعدالة
على حسب ما ذكر على ان الخطاء في اصول الدين ليس بمعذور والخاطي كافر خارج عن الاسلام
او الايمان ولا يجتمع هذا ابدا مع الظن والتقليد لان الخطاء غير مامون عليهما والتكليف بالاصابة
للواقع تكليف بما لا يطاق مع انه ليس على هذا لا يكون ظنا ولا تقليدا بل علما واجتهادا
واصول الدين دليله علمي ظاهر بحيث يكون الخطاء فيه من جهة تقصير اما من عدم ملاحظة
الدليل او من عدم التخلية او من المسامحة وعدم جد وجهد واستفراغ وسع على ان الرسول
والائمة عليهم السلام بالغوا واكثروا في المبالغة في وجوب طلب العلم والفقه في الدين والمعرفة وان يسامح
احدهما اصلا وبعدهم الفقهاء ايضا شددوا واكدوا واكثروا من المواعظ كي يكون عباداتهم
وعقائدهم على وفق الحق والصواب ومع جميع هذا يسامح العوام غاية المسامحة فلا يعرفون
الدين واحكامه والعبادات وغيرها كلها فاسدة بالنحو الذي نشاهده منهم فاذا سمعوا
ان كل ظن يحصل لهم من اي طريق يحصل يكفي اذا وافق الواقع فيطمئنون بظنونهم الفاسدة
قطعا ويجزمون الامر بالمرة لانهم يظنون ان ظنونهم مطابقة للواقع فيرفعون اليد عن تحصيل
المعرفة بالمرة واما علمهم باجتهاد المجتهد او عدالته فهو ممكن بالفحص كالعلم بكون رجل طبيبا
ماهرا وكذا ساير العلوم والصناعات على انه يظهر من احاديث الائمة عليهم السلام سيما رواية الاحتجاج
انهم ما جوزوا تقليد كل احد بل ما جوزوا الا تقليد الفقيه العادل الزاهد في الدنيا المخالف
لهواه العارف باحكام الشرع الناظر في الحلال والحرام وايضا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وعدم قوله اسئلوا اي كل ظن دليل على عدم جواز الاخذ عن كل احد ومن عمي
ظن بل الاخبار الكثيرة دالة على انه لا يجوز الرجوع الى غير الائمة عليهم السلام خرج الرجوع الى الفقيه فقط للادلة الاخر ثم

اسئلوا كل احد واعلموا

عن بعض العلماء انه

عن بعض العلماء انه استدل بانه لو كان الاخذ من الفقيه بغير واسطة او بواسطة شرطا لزم
فساد عبادة اكثر العوام وكيف يجوز الحكم بذلك ثم اورد عليه بانه نظير استدلال من
يستدل على حلية الغيبة لئلا يلزم كون اكثر الناس واستدلال العامة على فساد مذهب الشيعة لئلا يلزم
كون الصحابة كلهم الا نادرا عاصين مرتدين على ان عبادة اكثر العوام ليست مستجمعة لجميع
شرايط الصحة قطعا فيلزم صحتها مما ذكره ثم قال ان ما ذكرناه بالنظر الى الادلة واقوال
الفقهاء والا فالرجاء من لطف ربنا واعظم امتنانه ان يكون الامر على ما ذكره المحقق
الاردبيلي ومشاركوه ومشاركوه سيما وحب علي حسنة لا يضر معها سيئة وكذا
حب اهل البيت عليهم السلام لكن مخالفة الادلة واجماع فقهائنا لا يجوز ولا يمكن شرعا فتامل
وقال الاستاد قدس سره اعلم ان الجاهل ليس مكلفا بما حصل في ظنه باي وجه كان والا
يلزم صحة عبادة من ظن كون صلوة الصبح اربع ركعات وعمل على وفقه ولا يخفى
فساده وكونه خلاف الضرورة فلا بد لكل مكلف ان يتفحص في تحصيل حكم الله الواقعي بقدر
الامكان وبحسب حاله فكان الواجب على المشافهين ان يحضروا عند المعصوم عليه السلام ويأخذوا
حكم الله تعالى عنده عليه السلام وعلى الغائبين في زمان كان تحصيل العلم فيه ممكنا ان يتفحصوا الى تحصيل
العلم به من الاخبار والاثار واستقراء القراين المفيدة للقطع واما الغائبون في زمان
انسد فيه باب العلم غالبا كامثال زماننا فالواجب عليهم ان يتفحصوا في تحصيل العلم لامكانه
احيانا لكن ذلك التفحص بالنسبة الى كل مكلف يكون بحسب حاله لان المكلفين في امثال زماننا
على قسمين قسم يجب عليهم التفحص بالرجوع الى كتب الاخبار واقوال الفقهاء الاخيار ونحو ذلك
الى حد اعذره العقلاء بعد ذلك الحد بان يقولوا له ليس عليك الزائد عن ذلك بل
هو تكليف بما لا يطاق فح ان حصل له العلم بالحكم يعمل بعلمه وان حصل له الظن يعمل به
ايضا لئلا يلزم الخروج عن الدين وان توقف يرجع الى اصالة البراءة ان كان الشك
في التكليف ويعمل على وجه التخيير او الاخذ بالاوثق ان كان الشك في المكلف به مع عدم امكان
الجمع ويأتي بجميع المحتملات مع امكانه وذلك القسم صنف المجتهدين وقسم يجب عليه التفحص

فى معرفة من يعتبر فعله ويجوز الرجوع اليه وهم المقلدون للمجتهدين فيجب عليهم السؤال عن المجتهدين
فى كل واقعة لقوله تعـ فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ويجب على المجتهدين الجواب واذا قصر
كل واحد من الصنفين فيما يجب عليه فعمله فاسد يؤاخذ ويعاقب عليه سواء طابق ذلك العمل
الواقع ام لا بمعنى لفساد عبادة الجاهل لان كل عبادة لا بد فيها من النية والنية عبارة
عن قصد امتثال امر الله تعـ وذلك لا يتصور فى حق من جهل امر الله تعـ واما المؤاخذة
فلان اصابة الواقع وعدمها فيما نحن فيه فعل اضطرارى اتفاقى والثواب والعقاب لا يكونان
الا على الفعل الاختيارى كما لا يخفى فلا يكون الثواب والعقاب للاصابة وعدمها بل يكونان
لامر اخر غيرهما فح لو فرض رجلان عملا على وفق مظنونهما وكان مظنون احدهما مطابقا
للواقع ومظنون الاخر غير مطابق له وان كان اهتمام كل منهما فى العمل كاملا مثلا من غير
تفاوت بينهما الا فى اصابة احدهما الواقع دون الاخر فح اما ان يعاقبا جميعا
او يثابا كذلك او يعاقب الاول ويثاب الثانى او يعكس ولا سبيل الى الثانى لان الثواب لا يكون
الا بعد موافقة الامر والمفروض ان احدهما مخطئ لم يوافق الامر فلا معنى لاثابته مع انها
تستلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وبهذا يظهر فساد الثالث بل هو اظهر فسادا كما لا يخفى
والرابع وهو اثابة المصيب وعقاب المخطئ ايض فاسد لان العمل من حيث هو عمل لا يقتضى
الثواب كما لا يخفى وليس اقتضاؤه من حيث الاصابة للواقع ايض لكونها فعلا اضطراريا كما
سبق والثواب لا يترتب على الفعل الاضطرارى فلا بد فى اقتضائه الثواب من اقترانه بالنية
لقوله صـ انما الاعمال بالنيات ونحو ذلك والنية لا تتصور مع الجهل بامر الله كما سبق فلا معنى
لجعل المصيب الجاهل مثابا والمخطئ معاقبا والا يلزم خلاف العدل لاستوائهما فى الحركات
الاختيارية الموجبة للمدح والذم واما الاصابة وعدمها فانما حصلا بضرب من الاتفاق
لا من التعمد وتاثير الامر الاتفاقى فى استحقاق المدح مما لا يخفى فساده سيما عند العدلية
فتعين ان يعاقب كل منهما لعدم الواسطة بين الثواب والعقاب بالنسبة الى الامور التكليفية
وهو المطـ هنا فى عبادات الجاهل واما معاملاته فالحق فيها الصحة لان احكامها احكام وضعية

والصحة فيها

والصحة فيها عبارة عن ترتب الاثر لا موافقة الامر كما فى العبادات ولا مدخلية فى ترتب الاثر
وعدمه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه لعدم اشتراط النية فيها واصالة عدم ترتب
الاثر قد زالت بثبوت الشرع وبناء الاحكام الوضعية فبعد مطابقة الواقع فيها لا حاجة
الى شئ اخر اقول الحكم بفساد عبادة الجاهل على الاطلاق مشكل لانه ان كان المراد من الجهل
هو الجهل البسيط الذى لم يشب بالعلم اصلا فهو خارج عن محل النزاع لان النزاع فى عبادة
الجاهل ولا يتصور ذلك الا بالعلم بالامر فى الجملة كما لا يخفى وان كان المراد منه عدم العلم
التفصيلى فنمنع عدم تصور قصد امتثال الامر بالنسبة الى من لم يعلم امر الله تعـ تفصيلا
لان غير العالم بواجبات صلوة الظهر مثلا تفصيلا حين يشرع فيها يعلم اجمالا انها
واجبة مامورا بها وان لم يعلم تفاصيل واجباتها فحين الشروع يقصد امتثال امر الله تعـ
بها ويدخل فيها ويفعل ما يحصل به الامتثال القطعى وان لم يميز بين واجباتها ومستحباتها
فلا وجه للحكم بفسادها والعقاب معها سيما على القول بان اسد ما حكم النية عبارة عن عدم
نية الخلاف نعم يتم ذلك فى حق بعض الجاهلين كمن جهل عدد الركعات مثلا وبالجملة فالجاهل
على قسمين الاول الجاهل بالجهل البسيط الساذج والثانى الجاهل بالجهل المشوب بالعلم وكل منهما
اما مقصر او غير مقصر بالقصور او العجز وكل منهما اما عامل او غير عامل والعامل اما ان
يكون عمله مطابقا للواقع ام لا فالى غير العامل يتوجه ثلثة سؤالات التكليف والعقاب
والقضاء والى العامل يتوجه اربعة سؤالات وهى تلك الثلثة مع زيادة السؤال عن الصحة
والفساد وان لم يكن العامل معتقدا جازما بان ما يفعله حكم الله او ان فيه حكم الله والا
فالظ ان عمله صحيح ان طابق الواقع ولم يشتمل على زيادة مبطلة فعلا كانت او قولا بشرط
عدم التقصير بل مطـ ان كان المقصر بلا نية لحصول ماهية العبادة مع النية التى هى
شرطها واصالة عدم اشتراط شئ اخر لا من جهة كونه عملا بالظن او بالتقليد الفاسد
حتى يرد ما يرد فلا يجب الاعادة ولا يكون عقاب الا على التقصير فى تحصيل العلم ان قلنا بكونه
واجبا اصليا لا توصليا صرفا كما هو الاصل فى المشكوك فيه والحاصل ان الجاهل العامل

بالقطع عملا مطابقا للواقع من غير مبطل كان كان جاهلا بالتفصيل بلا تفصيل او كان غير معتقد بالحكم الوضعي
وهو الاشتراط وان كان معتقدا بالحكم التكليفي وهو وجوبه عمله صحيح بتمامه مع القصور وبالعجز
لوجود المانع الشرعي المستلزم لكون التكليف بتقليد الفقهية تكليفا بما لا يطاق لظهور الامر بالماهية
في الاجزاء بعد الاتيان بها واصالة عدم اشتراطها صحتها بالتقليد فعلى هذا يكون وجوب التقليد توصليا
ومن باب الغالب لندرة الاعتقاد الجازم المطابق فما يقال من ان الرعية صنفان مجتهد ومقلد
عدا هنا الاصلوة لا يصح من باب الغلبة لا الكلية بناء على حمل ما يدل على لزوم اخذ معالم الدين عن الفقيه
العادل على الاتيان فيه معتقدا جازما وكان في تحصيل الاعتقاد محتاجا الى السؤال لظهور فيه
او عدم جواز التمسك به لقصوره الا فيه ويظهر تمام ان القول بالصحة وعدم لزوم الاعادة و
المؤاخذة في عبادة الجاهل العامل الجازم المطمئن القاصر ولو بالعجز عن تحصيل قول من يعتبر قوله
عند عدم مطابقة الواقع ايضا له وجه قوي اذ القول بعدم كونه مكلفا بالمرة ظاهر الخلاف
الضرورة وبكونه مكلفا بغير ما اعتقده مع عدم قدرته خلاف مذهب العدلية لانعقاد الاتفاق
على بطلان التكليف بما لا يطاق فتعين كونه مكلفا بما اعتقده وكونه مأمورا به ولازم ذلك الاجزاء
والصحة وعدم الاعادة والمؤاخذة ولكن الظاهر اتفاقهم على ما مر من الاشارة اليه على
الفساد ولزوم الاعادة بعد التفطن والقياس بعمل المجتهد المخطئ والمقلد له مع ظهور الاتفاق
على الصحة فيه دون ما نحن فيه لا وجه له وهل المعتبر تطابق الواقع بالنسبة الى اراء الكل او
في الجملة بحيث يعم تطابقه بالنسبة الى وجدان الجاهل بعد حصره ودمه مجتهدا او من يقلده العامل
خاصة وجهان والظاهر هو الثاني لكن من جهة ملاحظة عدم الدليل على الاشتراط الذي هو
الحكم الوضعي في الاجزاء ايضا وكيف كان فلا ريب ان الاعادة وقتا وخارجا سيما مع التقصير احوط
خروجا عن خلاف المشهور من فساد عبادة الواسطة وبالجملة فالحكم بالصحة مطرح حتى في صورة
التزلزل لا وجه له لعدم حصول التشريع والحكم بالفساد كذلك مشكل لعدم الدليل ويظهر تمام ما ذكرنا
بجميع سائر الاقوال وما فيها بالتأمل وتوهم لزوم سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
الا للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الاعمال

التشنيعة

التشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل وانزال الكتب مدفوع بان هذه
الاحكام والآداب والاعمال لها اثار وخواص يتكمل بها نفس الانسان ويحصل له بسببه قرب الى الله
المنان وايضا فعدم الحكم بجواز الترك انما هو لدفع لزوم الهرج والمرج والاختلال فوجوب
التحصيل من هذه الجهة لا يستلزم الاشتراط والفساد ووجوب الاعادة والقضاء سيما على القول
بانه بفرض جديد لعدم العلم بصدق الفوت الذي هو شرط فيه مضافا الى ما مر **مصباح**
في بيان ما يتعلق بالاحتياط من حيث المحل والحكم اعلم ان تحرير الكلام في بيان هذا المرام يقع
في مقامات فان الاحتياط له مواضع عديدة الاول ما اذا حصل الظن بعدم الوجوب مثلا وكون
الحكم هو الاستحباب او غيره من الاحكام سوى الحرمة بان يدور الامر بين الوجوب وما عدا الحرمة
كما اذا ظن بعدم وجوب غسل الجمعة وكونه مستحبا الثاني ما اذا حصل الظن بعدم الحرمة مثلا و
كون الحكم هو الاباحة او نحوها مما عدا الوجوب بان يدور الامر بين الحرمة وما عدا الوجوب
كما اذا ظن بعدم حرمة الغناء في المراثي واباحته مثلا الثالث ما اذا حصل الشك بين الوجوب
وعدمه كما في دعاء الهلال وفي مثل هذا القسم يحكم بالاستحباب الفقهاء عنده ودوران الامر بين
الوجوب والاستحباب في حكم ذلك ودوران الامر بين الحرمة والكراهة ويتصور صور اخرى في مثل هذا
القسم الرابع ما اذا دار الامر بين الناقص والزائد سواء كان بينهما جهة جامعة كما في التشهد
بالنسبة الى زيادة قوله وحده لا شريك له وعبده ام لا كما في دية اليهود انها مثل دية المسلم
او الثمانون او الاربعون والصلوة مع السورة وبدونها وبذلك القسم قد يكون مع الظن بعدم وجوب
الزائد ويكون مع الشك فيه وقد يكون مع العلم بكون المكلف به واحدا معينا مما بينهما وقد يكون
مع عدم العلم سواء كان مع العلم بالعدم ام لا واشكل الاقسام ما اذا لم يكن بينهما جهة جامعة
وعلم كون المكلف به واحدا معينا مما بينهما على وجه الشك الخامس ما اذا دار الامر بين شيئين
متخالفين غير متضادين وعلم كون المكلف به واحدا معينا منهما مما بينهما على وجه الشك او الظن
كصلوة الظهر والجمعة السادس ما اذا حصل الشك في كون الشيء واجبا عينيا او كفائيا كما
في الامر بالمعروف والاجتهاد للمتوقف السابع ما اذا دار الامر بين كون الشيء واجبا فوريا او موسعا

الثامن ما اذا تعلق الامر بشيء مركب وتعذر بعض الاجزاء كالتشهد للصلوة التاسع ما اذا تعلق الامر
بمقيد وتعذر القيد كعتق رقبة مؤمنة العاشر ما اذا شك في حصول ما يمنع عن حصول
البراءة اليقينية كالوسخ للغسل الى غير ذلك مما يظهر وبملاحظة ادخال صورة الظن يزيد بعض
بعض الاقسام المذكورة ويظهر حكم الكل مما سيأتي وكيف كان فنقول ان المقام الاول من المقامات
المشار اليها في بيان الاقوال الكائنة في مسألة الاحتياط اعلم ان فيها اقوالا عديدة الاول وجوب الاحتياط
مطلقا الثاني عدمه كذلك الثالث وجوبه عند كون الشك في المكلف به مطلقا من غير تفاوت او في التكليف شكا
ثانويا كذلك وعدمه في غير ذلك الرابع وجوبه عند عدم العلم بالمكلف به ولو حصل الظن من غير تفاوت
مطلقا وعند الشك الثانوي في التكليف الخامس وجوبه عند كون الشك في المكلف به من غير تفاوت
مع العلم بكون المكلف به واحدا معينا صار مبهما وعلم جهة جامعة بينهما او كون احد المحتملات
مبرءا للذمة قطعا كالصلوة مع ثوب كان نجسا وقد غسله المصلي بالنسبة الى ما غسله غيره اذا
شك في كفايته فيأخذ بالاوثق وجوبا خروجا عن العهدة اليقينية وعدمه في غير ذلك وقال
صاحب الحدائق وربما ظهر من كلام بعض متأخري المجتهدين عدم مشروعية الاحتياط وحكى عن المحقق
القول بعدم وجوبه وحكاية وجوبه مطلقا عن بعض وعند اشتغال الذمة عن آخر كما اذا نجس
الاناء بالولوغ مثلا وشك في حصول التطهير بالغسلة الواحدة او السبع فاورد بانه ان تعارض
الادلة فمع الترجيح لا وجه لوجوب الاحتياط نعم مع عدمه فالمتجه وجوبه في العمل والتوقف في الحكم
ثم قال لا ريب في رجحان الاحتياط شرعا واستفاضة الامر به وهو عبارة عما يخرج به المكلف
عن عهدة التكليف عن جميع المحتملات الاحتمالات فمنه ما يكون واجبا ومنه ما يكون مستحبا
فالاول كما اذا تردد المكلف في الحكم اما لتعارض ادلته او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها
او لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي البراءة الاصلية او لكون ذلك الفرد مشكوكا في اندراجه
تحت بعض الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك والثاني كما اذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض
لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالا مستندا الى بعض الاسباب المجوزة كما اذا كان مقتضى الدليل
الشرعي اباحة شيء وحليته لكن يحتمل قربها بسبب بعض تلك الاسباب انه مما حرمه الشارع وان

لم يعلم به

وان لم يعلم به المكلف فمنه جوائز الجائر ونكاح امرأة بلغك انها ارضعت معك الرضاع المحرم
الا انه لم يثبت ذلك شرعا ومنه ايضا الدليل المرجوح في نظر الفقيه اما اذا لم يحصل له ما يوجب
الشك والريبة فوذلك فانه يعمل على ما ظهر له من الدليل وان احتمل النقيض باعتبار الواقع
ولا يستحب له الاحتياط هنا بل ربما كان مرجوحا لاستفاضة الاخبار بالنهي عن السؤال عن
الشراء من سوق المسلمين مما يحتمل تطرق احتمال النجاسة والحرمة اليه كاخبار الجبن
واخبار الفراء جريا على مقتضى الاصل سعة الحنيفية كما اشار اليه في صحيحة البزنطي الواردة
في السؤال عن جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية تصلي فيها حيث قال ليس عليكم
المسألة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاحتياط قد يكون متعلقا بنفس الحكم الشرعي وقد يكون متعلقا بجزئيات
الحكم الشرعي وافراد موضوعه وكيف كان فقد يكون الاحتياط بالفعل وقد يكون بالترك وقد يكون
بالجمع بين الافراد المشكوك فيها فذكر مثال الاحتياط الواجب في الحكم الشرعي المتعلق بالفعل
بما اذا اشتبه الحكم من الدليل بان تردد بين احتمال الوجوب والاستحباب قال فالواجب التوقف
في الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك الفعل تمسكا بعدم الاعتماد على البراءة الاصلية في الاحكام
الشرعية ثم قال ومن الاحتياط المستحب في الحكم الشرعي بالفعل او الترك ما اذا تعارضت الادلة
في حكم بين فعله وجوبا او استحبابا وترجح في نظر الفقيه الثاني باحد المرجحات الشرعية
فان الاتيان بالفعل احوط ثم قال ومن الاحتياط الواجب في جزئيات الحكم الشرعي بالاتيان بالفعل
ما اذا علم اصل الحكم وكان هو الوجوب ولكن حصل الشك في اندراج بعض الافراد تحته قال
ومن هذا القسم لكن مع كون الاحتياط بالترك ما اذا كان الحكم الشرعي التحريم وحصل الشك
في اندراج بعض الجزئيات تحته فان الاحتياط هنا بالترك كحكم السجود على الخزف والحكم بطهارته
بالطبخ وعدمها فالاحتياط عند من يحصل له الشك واجب بترك السجود وترك استعماله
فيما يشترط فيه الطهارة ومنه الشك في اندراج بعض الاصوات تحت الغناء المعلوم تحريمه
فان الاحتياط واجب بتركه واما من يعمل بالبراءة الاصلية فانه يرجح هنا جانب العدم فلا يحرم

ذلك عنده ومنها الاحتياط الواجب بالجمع بين الافراد المشكوك فيها كما اذا اشتغلت ذمته يقينا
بواجب لكن تردد بين فردين او ازيد من افراد ذلك الواجب فانه يجب عليه الاتيان بالجميع ومنه
من اشتغلت ذمته بفريضة من اليومية مع جهلها في الخمس مثلا فانه يجب عليه الاتيان بالخمس مقتصرا
فيما اشترك منها على الاتيان بذلك العدد مرددا في نيته ومنها التردد في وجوب الجمعة فانه
يجب عليه الجمع بينها وبين الظهر ثم ذكر الاخبار الواردة في هذا الباب مثل قوله ع في جواب
من قال ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم
بالاحتياط وقوله ع اخوك دينك فاحتط لدينك وقوله ع وخذ بالاحتياط لدينك في جميع امورك
بما تجد اليه سبيلا وقولهم ع ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط وقوله ع دع
ما يريبك الى ما لا يريبك فقال فما ذهب اليه البعض من عدم مشروعية الاحتياط خروج عن سواء
ذلك الصراط حيث قال ان الاحتياط ليس بحكم شرعي وكيف كان فانا اقول الحق عدم وجوب الاحتياط
والعمل بالاوثق وما يحصل به البراءة اليقينية عند انسداد باب العلم في غالب الاحكام وتحقق الظن
بحصول البراءة بغير ذلك للاصل ولزوم العسر والحرج المنفيين عقلا ونقلا فان جل من العبادات
وغيرها بل كله مما ليس كونه واقعيا معلوما بل يكون ذا احتمالات كثيرة فلو وجب الاتيان بجميع المحتملات
في الكل لزم اختلال نظام المعاش المستلزم لاختلال امر المعاد الموجب لعدم حصول الغرض من
خلق الخلق وهو الفوز بالنعيم الابدي المستلزم لكون افعال الله تع عبثا وهو قبيح عقلا ونقلا وكذا
يلزم التكليف بما لا يطاق وذلك لان الصلوة التي هي من بديهيات الدين مما لا يعلم المطلوب الواقعي
منه فلا بد على ذلك التقدير من تكرارها في الاخفاتية مثلا تارة بالجهر بالبسملة مع قصد الوجوب
وتارة بالاخفات وتارة مع السورة بقصد الوجوب وتارة معها بقصد الاستحباب وتارة مع
الطمأنينة بعد رفع الرأس من السجدة الثانية بقصد الوجوب وتارة معها بقصد الاستحباب
بناء على اشتراط نية الوجه وتارة مع القنوت بقصد الوجوب وتارة معه بقصد الاستحباب
وهكذا فيلزم تكرر صلوات عديدة لتحصيل صلوة واحدة على وفق الواقع بحيث لم يكن مخالفا
لاحد وذلك لا يمكن لاحد كما لا يخفى الى غير ذلك مما لا يمكن ايجاده غالبا بل كليا وايضا فلا يكون الجمع

ممتنعا

ممتنعا كالبكر المعقودة باذنها لزيد وباذن ابيها لعمرو ونحو ذلك كما اذا دار الامر بين الوجوب
والحرمة او غيره ذلك ويؤيد ذلك التجاء العلماء الى العمل بالظنون وترك العمل بالاحتياط ويشهد
عليه تعليق الامر بالاحتياط بالمشية في قوله ع لكميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت
فان قلت لما كان الاحتياط اقرب الى العلم الذي هو الاصل كان العمل به عند تعذر العلم اولى
فليكن المعيار وهو العمل به اذا لم يجر الى العسر قلت لو كان الاحتياط حكم الله لزم كونه معتبرا في جميع
الاحكام التي انسد طريق العلم اليه بالنسبة الى جميع المكلفين كساير التكاليف ولا ريب في تعذره
فيها بالجميع وتخصيصه ببعض دون بعض ترجيح من غير مرجح اذ ليس للتكاليف سلسلة واحدة حتى
يق ان المكلف لا بد له من العمل بالاحتياط فيها الا ان يجر الى العسر مع انه ايضا لجميع المكلفين
غير مقدور على وجه لم يؤد الى اختلال النظام ويؤده الامر بالرجوع الى المشهور والاعلم
ونحوهما مما لا يفيد العلم كما لا يخفى وسيأتي الاشارة اليه بل الانصاف انه لا يمكن لجميع المكلفين
في امر من امور الدين كما لا يخفى ولعل من قال بوجوب الاحتياط مطلقا لم يقل بانسداد باب العلم
غالبا بل يدعي ان ما لم يعلم قليل لا يلزم من القول بوجوبه فيه ما ذكر من المفاسد فيعمل فيه
بمقتضى العقل الدال على لزوم تحصيل البراءة اليقينية عند العلم بالاشتغال ولزوم الحذر
عن الضرر المظنون بل المحتمل عند الشك في التكليف الدائر بين الوجوب وغير الحرمة والحرمة وغير
الوجوب دفعا للضرر المحتمل وكذا عند دوران الامر بين الاستحباب والاباحة ونحوه فان
في ترك المستحب ضرر النقص في الثواب والمرتبة للنفس مضافا الى لزوم ترجيح الراجح اعني
العلم على غيره اعني الظن ونحوه وكذا النقل المطابق للعقل كقوله ع دع ما يريبك الى ما لا
يريبك ونحوه فان الاجتناب عن ترك ما يحتمل فعله الضرر وفعل ما يحتمل تركه الضرر اوثق
والاخذ بالاوثق لازم عقلا وفيه ما لا يخفى فان ذلك يستلزم ما لا يجوز عقلا ولا نقلا كما لا يخفى
مضافا الى ان الضرر الاخروي الصادر عن المولى بالنسبة الى العبد بدون البيان ليس
محتملا فضلا ان يكون مظنونا بل يكون مقطوع العدم لقبح المؤاخذة بدون البيان واما ترغيب
العلماء بالاحتياط فلا يدل على وجوبه بل غاية دلالته رجحانه المحقق في ضمن الاستحباب الذي

لا يستلزم ما ذكر لعدم لزومه ومما ذكرنا ظهر ان الاعتماد في الحكم ببطلان وجوب الاحتياط في جميع المسائل
المشكلة التي انسد فيها باب العلم ليس على مجرد الدليل الظني حتى يلزم الدور من جهة توقف حكم
الاعتماد المذكور ايضا على بطلان وجوب الاحتياط فيما انسد فيه طريق العلم فان العقل والنقل
منطبقان على بطلانه كما مر اليه الاشارة فالدليل قطعي فلا يرد ايضا ان العمومات الدالة على عدم
الحرج في الشريعة لا تفيد سوى الظن مع انها معارضة بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل
بالظن تعارض العموم من وجه والترجيح للعمومات الناهية عن العمل بالظن لاعتضادها باطلاق
الاخبار الامرة بالاحتياط وما تمسك به المانعون من العمل بالظن عقلا مضافا الى ان بطلان
الحرج اجماعي وانما النزاع في لزومه وان العمومات قطعية بالتظافر ولو سلم كونها ظنية
فالظن المستفاد منها حيث كان مستفادا من الكتاب بظن قام الدليل القاطع على حجيته فهو
ظن مخصوص مع ان عموم ما دل على ما دل عدم جواز العمل بالظن مخصوص بصورة التمكن
من العلم فلا يشمل ما نحن فيه ولو سلم فعموم ما دل على نفي الحرج اظهر دلالة مما دل على عدم
جواز العمل بالظن بالنسبة الى المقام فهو مقدم للاجماع على وجوب العمل بالراجح عند تعارض
الادلة فهو من الظنون المخصوصة التي قام الدليل على حجيتها لا يقال ان العمل بالظن ايضا يمكن
ان يكون مستلزما للحرج كما اذا ادى ظن المجتهد الى كل ما يحتمل وجوبه وحرمته او الى التكاليف
الشاقة كقول السيد المرتضى ره في حكم الفائتة من وجوب الاشتغال دائما وعدم جواز
الاكل الزائد على الضرورة والنوم كذلك وغير ذلك لانا نقول اما الاول فغير مستلزم للحرج فان
المستلزم له هو الاتيان بجميع المحتملات ولا يتصور كون الجميع مظنونا وانما المظنون هو الواحد منها
واما الثاني فلان مراده ره ايضا وجوب ما ذكر مع الامكان لا مطلقا لانه خلاف الضرورة مع امكان ان يقال
ان ذلك الحرج حرج خرج من عموم انه لا حرج بالدليل الذي ادى المجتهد اليه بخلاف الحرج اللازم
من وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم مضافا الى ان العاقل لبيب
عدم الانحصار في مثل المجتهد المذكور ولو سلمنا حصوله بالنسبة الى غالب المسائل فلا يحصل الضيق
الا لمن ضيق على نفسه مع ان كثرة الاحتياط في جميع المسائل على وجه اللزوم تنجر الى الوسواس

المنهي عنه

المنهي عنه الموجب للضرر خصوصا في صاحب الامر ذوي الامزجة السوداوية مع ان كثرة الاحتياط
كما يشهد عليه التجربة ولا اقل من الظن به والعقل قاض بلزوم الاجتناب عن الضرر المظنون
وفي صورة استحبابه لا ينجر اليه وايضا فالقول بوجوب الاحتياط مناف للتمسك باصالة
البراءة المدلول عليه بالعقل والنقل الكتاب والسنة اللهم الا ان تخصيص بما لم يرد فيه شيء
وايضا فان خلو غالب الاخبار العلاجية ونحوها عن الامر بالاحتياط شاهد صدق على
عدم وجوبه مع انه لو كان واجبا لشاع لتوفر الدواعي في سيرة المسلمين في الاعصار والامصار
ايضا دليل على عدم وجوبه نعم هو راجح مهما امكن ولم ينجر الى الوسواس عقلا ونقلا اما
الاول فلحسن تحصيل اليقين في امر الدين واما الثاني فللاخبار الواردة في هذا الباب المحمولة
على الاستحباب لعدم اعتبار السند وتعارض ما هو اقوى منها كقوله ع خذ الحائط لدينك
وقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك الى غير ذلك الثاني انه اذا حصل الشك في التكليف
كوجوب الاستهلال ودعائه وغسل الجمعة ونحو ذلك من العبادات والمعاملات بعد
الدليل المعتبر او بتعارض الادلة فهل الاصل انه يجب الاتيان بالمشكوك فيه احتياطا فيكون
الاحتياط واجبا ام لا بل الاصل براءة الذمة ظاهرا عن الوجوب بالحق هو الثاني وفاقا للمحكي عن
جماعة بل حكي فيه الاجماع عن جماعة منهم قد للعقل والنقل اما العقل فلقبح المؤاخذة بدون
البيان واما النقل فلقوله تع لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وقوله تع ليهلك من هلك عن بينة
الى غير ذلك من الايات وقوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله ع كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي ونحو ذلك وضعف السند بالشهرة ونحوها مجبور مضافا الى دعوى كون
الاخبار في هذا الباب متواترة معنوية مع انه قد يحصل العلم بملاحظة جميع الادلة الظنية
مضافا الى وجود العقل القاطع مع ان هذه المسئلة مما يكفي فيه الظن سيما الظن المخصوص
لكونها من المسائل الفرعية المذكورة في الاصول استطرادا ويشهد على ذلك عدم مؤاخذة
المعصومين للمسلمين في عدم الاجتناب في متعلقات الحكم الا بعد الابلاغ بل كان طريقة العلماء
ايضا كذلك فيكون اجماعا ظاهرا وما حكي عن الاخباريين من التوقف او الحرمة على تقدير صحته

وقف عام

صدوره عنهم غير قادح في الاجماع المصطلح ولو سلم فما ذكرناه كاف وما يتوهم ايراده على الخبر الثاني
من انه ينفي وجوب ما لم يرد فيه نص بالاصالة لا من باب المقدمة فاسد لان المقصود ما يستفاد
من الخبر من عدم وجوب الاحتياط والوجوب من باب المقدمة عند كون ما ذكر مقدمة لو قلنا
به خارج عن محل النزاع وحمله على التقية خلاف الاصل والظاهر وكذا ما يتوهم ايراده على الخبر
الاول من كونه مضطربا باعتبار زيادة قوله عليه السلام وعدمها في النسخ اذ الاختلاف الذي لا يوجب
اختلاف الحكم غير قادح مع ان المتبادر من الحجب حجب العلم لا شيء آخر لو لم نقل برجحان الزيادة
لكون النقص اشيع وحيث كان عموم كلمة ما مقتضيا لدخول الاحكام ايضا لا يرد ان وضع
الذات غير متصور فلا بد من اضمار شيء يصح ان يكون موضوعا للوضع وهو غير معلوم فيكون الخبر
مجملا وشموله للاباحة الشرعية غير قادح لكفاية الاباحة العقلية فظهر ان الحمل على خصوص اسرار
القضاء والقدر ونحوه من الامور الغامضة التي لا يصل اليها عقول الاكثر لا وجه له لانه تخصيص
من غير دليل فان قلت غالب الاحكام الشرعية محجوب علمها عن العباد في امثال زماننا فيلزم كونها
مرتفعة وهو باطل للزوم الخروج عن الدين فوجب ان يحمل كلمة ما على العهد لا العموم ويكون
المعهود هو امثال القضاء والقدر مضافا الى انه لو لم يحمل عليه لزم تخصيص الاكثر لان غالب
الاحكام محجوب علمها عن العباد مع انها غير موضوعة عنهم قلت اولا ان الاحكام الظاهرية
غالبا معلومة او نقول انا نعلم وجوب العمل بالظن الحاصل الغالب لئلا يلزم الاقبح وهو الخروج
عن الدين او التكليف بما لا يطاق والحرج فيكون المظنون مما علم وجوب العمل به فلا يكون محجوبا كلية
مضافا الى ان المحجوب هو العلم بالحكم الواقعي وهو مرفوع عنا والظاهري غير محجوب فهو غير مرفوع
واما تخصيص الاكثر فنمنع اولا لزومه لعدم الانحصار في الاحكام او علم الحجب الكلي غالبا ونمنع
ثانيا عدم جوازه كما حقق في موضعه فان قلت مفاد الحديث هو الحجب عن جميع العباد وهو غير شامل
للاحكام التكليفية لعدم حجبها عن الجميع فان منهم الامام ع وهو عالم بجميع الاحكام فالمراد ما لا يعلمه
الا الله كمعرفة كنه ذاته تعالى ونحوها قلت ان المتبادر في مقام الامتنان وضع التكليف بما حجب
عن اي عبد كان مع انه مبني على تقدير كون الجمع المعرف للعموم المجموعي لصدق الحجب عن المجموع من حيث

هو مجموع

هو مجموع بالحجب عن واحد فيكون موضوعا عن ذلك الواحد اذ يصدق بنسبة الوضع عن المجموع من
حيث هو وايضا يمكن حمل الحجب على عدم الكشف للمصلحة بعدم التعرض للبيان ولو بواسطة قبح
الحجب بمعنى الاخفاء فيكون من باب سلب الايجاب الكلي الصادق على السلب الجزئي والايراد بان
مقتضى الرواية وضع التكليف لو قبل الفحص عنه لصدق الحجب وهو خلاف الاجماع فلا يجوز
الاعتماد عليها مدفوع بمنع صدق الحجب قبل الفحص ولو سلم فالمطلق الذي عرضه التقييد بحجة
في غير محله مضافا الى ان الاعتماد الحقيقي على الدليل القطعي وهو العقل المطابق مع النقل من الكتاب
والسنة بل مقتضى تظافر الايات والاخبار هو القطع بعدم المؤاخذة والتكليف بدون البيان كما
قال سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا لعدم انحصاره
فيمن لم يعلم شيئا كالمجانين والا لم يكن للامتنان بل للرواية وجه بل يصدق على من جهل شيئا
من الاحكام ايضا ومما قررنا ظهر ان ما دل على الامر باخذ ما لا يريب لا يصلح للمعارضة كما لا يخفى
وبالجملة فالاصل خلو الذمة عن التنوع على الشرعية الا اذا كان دليلها دليلا شرعية لقبح التكليف
بما لا طريق للمكلف الى العلم به فانه تكليف بما لا يطاق الثالث انه اذا دار الامر بين الناقص
والزائد كالمركب من اربعة اجزاء او خمسة او لزوم الاربعين او الخمسين ونحو ذلك كدوران
الامر في دية اليهودي بين كونها كدية المسلم او هي الثمانين او الاربعين وفي حد الخمر انه ثمانون او
اربعون على تعيين شيء فهل اللازم هو الاخذ بالاقل ام الاكثر مقتضى الاصل هو الاخذ بالاقل فيما
اذا اندرج الاقل في الاكثر لعدم العلم باشتغال الذمة بما هو اكثر فيرجع الشك الى التكليف فينفى بالاصل
لعدم وجوب الاحتياط المقتضي للاتيان بالاكثر المبرئ للذمة قطعا كما مر وقد يقع اذا كان ترك
الزائد موجبا للشك في صحة الناقص كما في الشك في وجوب السورة وجلسة الاستراحة في
الصلوات والشك في التراوح الزائد في تطهير البئر لان ترك الزائد هنا موجب للشك في صحة
الناقص وهو الصلوة بدون السورة والجلسة وكفاية ما دون الزائد في التطهير فانه يجب الاتيان
بالزائد لرجوع الشك الى المكلف به فيجب الاحتياط لاصالة بقاء التكليف وعدم الامتثال
والخروج عن العهدة بمجرد الاتيان بالناقص وفيه نظر لعدم الفرق بين امثال هذا القسم وبين

ما تقدّم مع انّ القائل اعترف بجواز اجراء الاصل فى المتقدّم نعم يمكن ان يبنى على القول بدخول جميع الاجزاء فى ماهيّة العبادات كما هو مختار الصّحيحى والاعمّى الاخصّى لا يمكن اجراء الاصل فى السورة وكذا فى الجلسة على قول الصحيحى بخلاف التطهير وكيف كان فما ذكر على الاطلاق مخدوش لرجوع الشكّ فى الثانى فى الحقيقة الى التكليف وفى الاوّل ايضا اليه على قول الاعمّى الاخصّى ايضا بالنسبة الى الجلسة فينفى بالاصل لحصول العلم بالبراءة عمّا علم اشتغال الذمّة به فانّ العلم بالبراءة اليقينيّة يجب ان يكون بقدر العلم بالاشتغال اليقينى نعم ان كان الشكّ فى المكلّف به بعد العلم بالتكليف بواحد معيّن فى الواقع مبهم عند المكلّف يصحّ القول بوجوب الاتيان بجميع المحتملات الممكنة التى ليس لها جهة جامعة كما فى التشهّد بالنسبة الى وحده لا شريك له ونحوه ولو كانت لانواع متعدّدة تحصيلا للبراءة اليقينيّة لدلالة قوله تعالى لا يكلّف الله نفسا الّا ما آتيها بواسطة الاستثناء على انّ كلّ ما آتيها الله يكون مكلّفا به وهذا صادق على ذلك الواحد المعيّن واقعا المبهم ظاهرا وحيث لم يمكن الاتيان به الّا باتيان جميع المحتملات لعدم تعيّنه كان الاتيان بها واجبا بمعنى كون واحد مبهم منها واجبا بالاصالة والباقى واجبا من باب المقدّمة فان قلت بعد الاتيان بواحد يكون الشكّ فى التكليف لوجوب الاتيان بالآخر ومقتضاه انّ الاصل عدم الوجوب قلت اوّلا انّ ادلّة اصالة البراءة لا تشمل هذا القسم وثانيا انّ الحكم بوجوب الاتيان بجميع المحتملات كان سابقا على الاتيان بواحد فلا اعتبار بالشكّ بعد العلم بالاشتغال لو سلّمنا تحقّقه مع انّه لا معنى للشكّ بالتكليف بعد العلم به وعدم اتيان ما يوجب الشكّ بالنسبة الى الفرد الآخر وايضا فانّ مقتضى العقل وجوب تحصيل العلم بالبراءة وحيث كان العمل به عند حصول الظنّ موجبا للحرج كما مرّ رفعنا اليد عنه هنا من باب التخصيص الموضوعى لا الحكمى حتّى يرد انّ الحكم العقلى لا يقبل التخصيص والّا يلزم كون مدرك العقل جزئيّا مادّيّا مع انّه لا يدرك الّا الكلّيّات او الجزئيّات المجرّدة واما اذا لم يحصل الظنّ بان كان المكلّف به مشكوكا فيه فلا يلزم ما ذكر من المفسدة فلا بدّ من العمل بمقتضاه ح نعم ان كان والظاهر انّ من جملة امثلته ما اذا تعدّى بالدّابّة المستاجرة فتلفت فانّه يلزم بالقيمة اتّفاقا وان اختلفوا فى انّها قيمة يوم التفريط او يوم التلف او اعلى القيم

فانّ اللازم

فانّ اللازم هو الاخير لحصول العلم بالبراءة وقد يبنى انّ اللازم هو الاخذ بالاقلّ الّا ان ينعقد الاجماع على خلافه نعم ان كان المعلوم انّ المكلّف به واحد من المحتملات فلم يحصل العلم بكونه واحدا معيّنا فى الواقع سواء حصل العلم بعده ام لا يكون مقتضى العقل هو التخيير الدّائمى الاجتهادى او البدوى الفقاهتى العقلى لتحقّق الواحد الكلّى المطلوب على الوجه الكلّى فيما اذا علم كون المطلوب كذلك بكلّ فرد فيكون المكلّف مخيّرا فى اختيار اى فرد شاء فى كلّ زمان وكذا فيما اذا لم يعلم كون المطلوب واحدا كلّيّا او جزئيّا ولكن التخيير ح يكون لعدم الدليل الذى هو دليل فقاهتى على العدم وكذا اذا كان الشكّ بين المتضادّين كالوجوب والحرمة اذا انحصر المتعلّق فى واحد واما اذا تعدّد المتعلّق على وجه التعاكس كان كان الامر دائرا بين وجوب الجهر بالبسملة وحرمة الاخفات وبين حرمته ووجوب الاخفات فلا يبعد وجوب الاتيان بفردين ان امكن ولكنّ الظاهر عدم القول به فيتعيّن التخيير البدوى وكذا الامر اذا تعدّد المحتملات فلم يكن الاتيان بالكلّ مقدورا وكان المقدور واحدا او ازيد وان امكن فى الاخير القول بلزوم الاتيان بالازيد فانّ الميسور لا يترك بالمعسور وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه بناء على كون ذلك اقرب الى العلم ولكن لمّا كان تحصيل العلم متعذّرا حتّى العلم الفقاهتى لم يكن على الاتيان المذكور دليل معتمد كيف كان فالاحتياط مطلوب اذا كان الشكّ فى التكليف وكان ثانويّا كما اذا تيقّن اشتغال ذمّته بقضاء عبادة من صوم او صلوة او بحقّ من حقوق النّاس ولم يعلم المقدار الّا انّه كان عالما بالبعض كان علم اشتغال ذمّته بالعشرة وشكّ فى الزائد فعن بعض الاصحاب القول بوجوب القضاء حتّى يتيقّن البراءة موجّها بانّه كان عالما بالقدر ثمّ نسيه وحصل الشكّ لذلك وفيه نظر واضح والحاصل انّ المكلّف امّا عالم او ظانّ بالتكليف والمكلّف به او شاكّ فيه والاوّلان يعملان على وفق العلم او الظنّ والشاكّ امّا ان يكون شكّه فى التكليف او فى المكلّف به وعلى التقديرين امّا ان يكون الشكّ بدويّا او ثانويّا وفى صورة كونه فى المكلّف به امّا ان يكون بين المحتملات تضادّ ام لا وعلى الثانى امّا ان يكون الاتيان بالكلّ مقدورا ام لا وحكم الكلّ يظهر ممّا مرّ الرّابع فى بيان بعض مواضع الاحتياط

اعلم ان من المواضع التي يجري فيها الاحتياط ما اذا حصل الشك في كون الشيء واجبا كفائيا او عينا
بان لم يكن شيء منهما معلوما من الخارج والداخل ولو بكون اللفظ ظاهرا في الاخير بان كان الدليل
عليه غير قابل للاطلاق ونحوه كالاجماع ونحوه كما لاجماع في الامر بالمعروف والاجتهاد على تقدير التوقف
والقول بان الاصل هو العينية تمسكا بان تعلق الخطاب بجميع من استجمع شرائط التكليف متفق عليه
والسقوط بفعل البعض عن غيره محتاج الى دليل مفقود فيستصحب الحكم لا وجه له لان تعلق الخطاب
بواحد ليس ذلك قولا لاصحابنا ظاهرا بل لان التعلق في الجملة لا يستلزم التحتم على الكل بحيث
لو قام البعض لم يكن مغنيا عن الباقين فيدفع بالاصل فان الاستصحاب انما يجري اذا تحقق العلم
بثبوت الحكم الحتمي على الجميع على وجه العينية في زمان وحصل الشك في زمان آخر مع ان مقتضى
الاستصحاب فيمن لم يحصل له العلم بالسبب الا بعد الاتيان بعض هو العدم وتوهم ان الاستصحاب
الاول يقتضي جريان الحكم هنا ايض لعدم القول بالفصل مع تقديم المثبت على النافي لا وجه له
فان الاستصحاب دليل فقاهتي وعدم الفصل لا يجري الا في الحكم الاجتهادي مع ان عدمه غير ثابت
وتقديم المثبت انما يصح اذا لم يكن النفي بمعنى وجدان العدم كما هنا بان كان بمعنى عدم الوجدان
ومنها ما اذا حصل التوقف في ان الامر للفور ام لا سواء كان من جهة عدم العلم بالوضع او
او الشك في المراد لعدم العلم بالاشتغال بالفور والتضييق فيدفع بالاصل فلا وجه للتمسك
على لزوم الفورية بعدم حصول البراءة اليقينية الا بها كما لا يخفى ومنها ما اذا حصل التوقف
في ان الامر للندب بعد الوجوب وضعا او ارادة لرجوع الشك الى ثبوت المنع من الترك
وعدمه والاصل عدمه والقول بان المندوب ما فعله خير من تركه وهو داخل في الواجب
ولا عكس لان الواجب ما يلام بتركه ولا كذلك المندوب فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه
متيقنا اثبات اللغة بالرأي وهو فاسد لتوقيفية اللغة والمنع من جواز التمسك
بالاصل كما عن ابن زهرة لا وجه له اذ لا يكلف الله الا ما آتيها فحيث ثبت الرجحان في الجملة
ونفي المنع من الترك بالاصل يتحقق فيه الاستحباب فيحكم به فقاهة لكون الفصل فصلا منيا
وكون المركب من الداخل والخارج خارجا بالنسبة الى ظرف التركيب وكذا اذا ثبت المرجوحية

في الجملة

في الجملة وشك في كونها على وجه الحرمة او الكراهة فيحكم بالكراهة الفقاهتية لما مر ومنها
ما اذا تعلق الامر بشيء مركب من اجزاء كالوضوء والصلوة وتعذر الاتيان بالبعض كغسل اليد الواحدة
والتشهد مثلا فان الاحوط هو الاتيان بالميسور كما عن الاكثر اذ ما لا يدرك كله لا يترك كله
كما هو مقتضى المرتضويين كما قيل عملا بقوله ص اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم مضافا الى
الاستصحاب بناء على وجوب الكل بتقدير امكانه مع ان استقراء موارد الاحكام الشرعية
يكشف عن اعتناء الشارع بالاتيان بما يمكن من الاجزاء وعدم رضائه بسقوط التكليف
راسا بمجرد تعذر الاتيان بالمجموع وان كان في تعيينه نظر لقصور الاخبار سندا بالارسال
ودعوى الانجبار بعمل الاصحاب غير ثابتة وكذا تمسك بعضهم ببعضها في كون الامر للندب
لا حجة فيه كما لا يخفى وكذا الفتوى بمضمونها غير نافعة فانها لا تدل على صحة صدورها حتى
يجعل اصلا في كل مسئلة لاحتمال الموافقة من دون الاعتماد ودلالته بكون المراد من الشيء
هو الكلي ذا جزئيات لا الكل ذا اجزاء والا يلزم كون التكليف بالمجموع تكليفا لغوا بل تكليفا
بما لا يطاق كما لا يخفى وكلاهما فاسد واما على الاول فلا يلزم اذ المعنى اني اذا امرتكم بامر متحقق
في ضمن افراد متعددة فأتوا من ذلك الامر فردا يكون مقدورا لكم وان كان له فرد آخر اعظم
ولكنه كان غير مقدور ولا اقل من الاحتمال المنافي للاستدلال مضافا الى احتمال كون المراد
وجوب الاتيان بالمأمور به زمان الاستطاعة والقدرة بناء على كون كلمة من بمعنى الباء عن ابن
هشام وكون كلمة ما زمانية لا موصولة لمنع اصالة الموصولية ودعاء الضرورة الى التجوز
في كلمة من حذرا عن لزوم المرجوح وهو الاضمار والتقييد لعدم وجوب الاتيان بالاجزاء
الميسورة للمركب المعسور كلا كليا اتفاقا وتقديم المتعلق وتوهم ان الحمل على بيان اصل
شرعي وهو انه اذا تعذر الكل وجب الاتيان بما يمكن من اجزائه يستلزم التأسيس والحمل
على وجوب الاتيان بالمقدور يستلزم التأكيد اذ الامر كان دالا على وجوب الفعل والمنع
عن الترك وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها دل على ان التكليف لا يكون الا بقدر الوسع
والاستطاعة فاسد اذ لا وجه لتأسيس الاصل بدليل غير قطعي سيما المتشابه بل المأول القاصر

سنداً واما الاستصحاب فالشرط فيه بقاء الموضوع وهو منتف واما الاستقراء فتم مع ان التام منه
غير نافع والناقص منه غير مفيد في المقام مضافاً الى ان الامر بالكل ليس امراً بالاجزاء امراً استقلالياً
بل هو امر تبعي ينتفي بانتفائه اذا الامر واحد لا متعدد فاذا تعذر سقط التكليف الا اذا ثبت
من تكليف على حدة عدمه فالاصل سقوطه ولكن الاحتياط سبيل النجاة ومنها ما اذا تعلق
الامر بمقيد وتعذر القيد كما اذا قيل اعتق رقبة مؤمنة سواء سبقه الامر المطلق بقوله
اعتق رقبة واتحد التكليف ام لا فان الاحوط هو الاتيان بالمطلق في غير مادة المقيد خروجاً
عن توهم لزومه بناء على كون التقييد حالة للطلب لا المطلوب فيكون القضية حينية كما في قوله
القليل ينجس بالملاقاة فيحكم بنجاسته بعدها ولو صار كراً بالمتمم لا عرفية وان كان الحق
كونها عرفية لانها المتبادرة عرفاً مضافاً الى كون الشك هنا كما في مثله راجعاً الى التكليف
وتعدد عدم الوجوب لاحتياط ح فالاصل هنا ايضاً سقوطه ومنها ما اذا حصل الشك
في تحقق المانع عن حصول البراءة اليقينية بعد العلم بالاشتغال كما اذا اشتغل ذمته
بالغسل مثلاً وشك في تحقق وسخ مانع عن وصول الماء الى البشرة فان الاحوط هو الفحص
عنه ليحصل العلم بعدمه تحصيلاً للبراءة القطعية لتقديمها لاصالة بقاء الاشتغال على اصالة
العدم وان كان في تعينه نظر لكونه خلاف سيرة المسلمين في الاعصار والامصار ظاهراً
مضافاً الى ان اصالة البقاء تعارض مع اصالة عدم حصول المانع فيبقى اصالة عدم التكليف
سالمة عن المعارض مع ان الاشتغال بتحصيل العلم بالعدم غير ثابت وانما الثابت هو
عدم العلم ومنها ما اذا حصل الشك في توقف حصول عبادة على شيء كالطمانينة بعد السجدة
الثانية والاذان والاقامة ونحوها خروجاً عن خلاف من اوجب الاتيان به من باب المقدمة
بناء على ان البراءة اليقينية لا تحصل الا به وفيه ان البراءة اليقينية بقدر الاشتغال اليقيني
حاصل نعم ان ثبت وجوب شيء من غير ثبوت التوقف ترتب العقاب على تركه ولكن لا يلزم
من تركه فساد العبادة المأمور بها لاصالة بقاء اطلاق الامر بالماهية بالنسبة الى الشرطية
التي لم تثبت وكذا اذا ثبت الجزئية ولم يثبت الركنية بالنسبة الى الزيادة فان الاصل

عدم البطلان

عدم البطلان نعم ان اخل به فمقتضى قاعدة دفع المركب بدفع الجزء ايضاً ثبوت البطلان ولو مع الجهل
والنسيان الا اذا ثبت بالدليل خلافه كما اذا تعلق الاتيان ببعض اجزاء الصلوة او نسيه وهو مما
لم يثبت ركنيته للاجماع على الصحة ولا فرق فيما ذكر بين ما ثبت جزئيته بالدليل اللفظي او الاجماع
سيما عند من فسر الصحة بموافقة الامر لا بما اسقط القضاء والاعادة ومنها ما اذا حصل
الشك في خروج الغاية عن المغيا مط كما عن الاكثر وهو الاظهر للتبادر او اذا كان بينهما
فصل محسوس كما عن مه او اذا لم تكن من جنس ذيها كما عن المبرد او اذا قوبل بمن كان نوع
سرت من البصرة كما عن بعض ودخولها مط كما عن شاذ مجهول او مقيداً بما يقابل احد المقيدات
المذكورة كما عن ائمة العربية وغيره ومنها ما اذا حصل الشك في ان مذهب الراوي يخصص العموم كما عن الحنفية
والحنابلة بناء على دلالته على علمه بالمخصوص من مشاهدة الحال ولولا ذلك لبين وجه العدول دفعاً
للتهمة ام لا كما عن المشهور المنصور لوجود المقتضي للعموم وهو الوضع وجواز كون عدوله
لما لا يصلح للعدول واقعاً وان ادى نظره اليه فان اجتهاد شخص ليس حجة على غيره المطلب
الثاني في تاسيس الاصول العامة اصلية ليرجع اليها في الموارد الجزئية كاصالة الطهارة
والحقيقة وحلية البيع اعلم ان الاصل بمعنى القاعدة الكلية قد يكون عقلياً وقد يكون نقلياً
والمراد منهما ما يشتمل على حكم وحال للموضوع الكلي بحيث يكون الامر هو البناء على ذلك
الحكم في جزئيات ذلك الموضوع ولو عند الشك في ثبوته له بعد العلم بكون ذلك الجزئي من جزئيات
ذلك الموضوع ولا بد من حصول القطع في كون البناء على ذلك الحكم والحال سواء كانت بسبب الاجماع
ونحوه من الادلة القطعية او بسبب قيام الدليل الظني ولو عند المجتهد على لزوم جعل ذلك المبنى
مبنى والفرق بين العمومات وبين القاعدة النقلية على الوجه الاخير انه لا يلاحظ في العمومات
الا توجه الخطاب الشرعي الى المكلف بالنظر الى كل واحد من افراد الموضوع الكلي وفي القاعدة الا ثبوت
الحال للموضوع الكلي وان كان كل من الملحوظين مقتضى الاخر مثلاً قوله تعالى اوفوا بالعقود اقتضى امرين
الاول ان كل عقد يجب على المكلف الوفاء به الا ما خرج الثاني ان الاصل والبناء في كل عقد هو اللزوم
الا ما يتم اللزوم والجواز وان كان بينهما في الثمرة تلازم ومن هنا فظهر وجه تحقق الاصول الخلافية

بين العلماء كما يقال ان الاصل في الدم هو الطهارة كما هو مختار بعض او الاصل فيه النجاسة كما هو المحكى
عن ظاهر الشيخ وغيره لان الاخبار الدالة على كون المستثنى هو الاقل او الثانى مختلفة فمن رجح الاول
بحيث قطع بلزوم جعل الطهارة مبنى للاخبار الدالة عليها يقول بالاقل ومن عكس يعكس
وهكذا سائر المواضع وكيف كان ففى هذا المطلب مصابيح مصباح في حجية الاصول المتداولة
وان الاصل فيما ثبت وجوبه في الجملة كونه واجبا عينيا او كفائيا اعلم ان المتداول في السنة الاصوليين اصول كلية عامة كما قالوا الاصل في الماء الطهارة وفي البيع الحلية وفي الاستعمال الحقيقة والاصل عدم الحادث وعدم النقل وعدم التغير وعدم الاشتراك وعدم المجاز
والاصل تشابه الازمان ونحو ذلك وقد يتوقف في التمسك بها بان العلم الاجمالى بتخصيصها في الجملة
من غير تعيين يقتضى عدم جواز التمسك بها في الموارد المخصوصة كالعام المخصص بالمجمل لاحتمال
كون كل مورد من المستثنى في نفس الامر مثلا ما دل على ان الاصل عدم الحادث من قوله ع لا تنقض
اليقين الا بيقين مثله ونحوه مخصوص بالعلم بحدوث اشياء لم نعلمها بعينها وما دل على
ان الاصل في الماء الطهارة من قوله تع خلق الله الماء طهورا مخصوص بالعلم بنجاسة مياه لم نعلمها
بعينها فلا يصح فيما شك في حدوثه التمسك باصالة عدم الحادث ولا فيما شك في طهارته
ونجاسته باصالة الطهارة لاحتمال كون ذلك المورد مما خرج عن الاصل واجيب بان الاصول
الشرعية ليس مفادها على حد واحد فان بعضها راجع الى انه اذا لم يقم في واقعة دليل فلابد
من الحكم بكذا كاصالتى البراءة وحمل فعل المسلم على الصحة فان مرجعهما الى الحكم بعدم اشتغال
الذمة وصحة فعل المسلم ما لم يظهر دليل شرعى على الاشتغال والفساد فان ظهر فلا يكون موردا
للاصل والا فلا يكون معارض له وبعضها راجع الى حصول الظن بالواقع كاصالتى عدم النقل
والاشتراك فان مرجعهما الى حصول الظن بعدمهما بناء على ان الغالب في اللغة عدمهما وان
الغلبة تقتضى الظن بموافقة المشكوك فيه للغالبة وبعضها راجع الى العمومات كاصالتى طهارة
الماء وحلية البيع فانهما ماخوذان من قوله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تع
احل الله البيع فالعلم الاجمالى في القسم الاول غير قادح لان المناط عدم ظهور الدليل في المورد الخاص

وهو متحقق

وهو متحقق مع العلم الاجمالى وما ظهر فيه الدليل لا يكون مندرجا تحت القاعدة الكلية حتى يلزم تخصيص
الدليل فيرد انه ممنوع وفي القسم الثانى لا يقدح العلم الاجمالى في الحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب
لعدم منعه عن حصول الظن الذى هو المناط كالحاق من جهل حاله بالمسلم اذا كان غالبا على الكافر
وفي القسم الثالث يمنع ذلك العلم الاجمالى عن التمسك بالعام في الواقعة المخصوصة حين لا ينظر
بدخول الواقعة في العموم ولا يرتفع ذلك العلم الاجمالى واما مع احد الامرين كما هو الغالب
فلا ويدل على لزوم الرجوع الى الاصول الكلية حيث لم يتحقق لها معارض في خصوص الواقعة
بعد الفحص عنه اجماع اهل الشريعة بل اجماع جميع العقلاء بالبديهة وانه لولا ذلك لزم
المفاسد العظيمة اذا انتفى الامران وكان الحكم على العام وجوبا او تحريما وكان المعلوم
اجمالا علم وجوب بعض الافراد او عدم تحريمه يكون العمل بالعموم واجبا احتياطا مقدمة
تحصيل للبراءة اليقينية ثم اعلم انه اذا ثبت وجوب شئ في الجملة كما في الامر بالمعروف
والاجتهاد واختلف في كونه عينيا او كفائيا فهل الاصل فيه ان يكون واجبا عينيا او كفائيا
وجهان من اصالة براءة الكل التى لا يعلم نقضها بالنسبة الى ازيد من الواحد باعتبار ايقاع
الفعل وان علم نقضها بالنسبة اليهم باعتبار توجه الخطاب فيكون كفائيا ومن ان تعلق
الخطاب بجميع من استجمع شرايط التكليف اتفاقى عندنا لان القائل بوجوبه كفاية ايضا يعترف
بذلك ولكنه يدعى ان قيام البعض يوجب السقوط عمن عداه بناء على كون القول بتعلق
الحكم والخطاب بواحد مبهم في الكفائى مما لم يقل به احد من اصحابنا كما هو ظ فاذن يحتاج
في دعوى السقوط عمن عدا البعض لقيامه الى دليل والاصل عدمه فيستصحب الحكم بالنسبة
الى من علم بالتكليف قبل ايقاع البعض ويتم بالنسبة الى من علم به بعده بعدم القول بالفصل
ولم يعكس لكون استصحاب التكليف مثبتا واصل البراءة نافيا باعتبار عدم الدليل والمثبت
مقدم على النافى بمعنى عدم الوجدان والثانى احوط بل لعله اقرب هذا اذا كان الوجوب مستفادا
من نحو الاجماع واما اذا كان مستفادا من نحو الامر فالاصل فيه الوجوب العينى قطعا لانه حقيقة
فالحمل على الكفائى لا بد له من قرينة صارفة ومعينة وعند عدمها لا يحمل عليه مصباح

فان الاصل فيما ثبت جزئيته كونه ركنًا فيبطل العبادة بزيادته او نقصه عمدًا او سهوًا علمًا او
جهلًا ام لا اشكال والاقرب ان الاصل في جانب الزيادة عدم البطلان الا اذا اقتضا العلم بعدم
الاتيان بالمأمور به على وجهه كما اذا كان مطلوبا بشرط لا شيء او عدم العلم بالاتيان به كما اذا
جهل الحال وفي جانب النقيصة البطلان لعدم حصول الامتثال فان المط مركب والمركب ينتفي
بانتفاء جزئه كما ينتفي بانتفاء كله فمع الاخلال بالجزء لم يتحقق الاتيان بالمأمور به فلم يتحقق
الامتثال ولا نعني بالبطلان في العبادة الا هذا نعم اذا ثبت من الخارج خلاف احد الاصلين
نعمل به ونخصص تخصيصًا موضوعيًا كصحة صلوة ناسي القراءة ونحوها لانعقاد الدليل
كالاجماع عليها فنحكم بها لذلك ولا اشكال في ذلك ان فسرنا الصحة باسقاط القضاء والاعادة
كما عن الفقهاء واما على تفسيرها بموافقة الامر كما عن المتكلمين فيشكل الامر لعدم الاتيان
بالمأمور به على وجهه اللهم الا ان يحكم بالصحة باعتبار موافقة الامر الظاهري ولكن حكي عن بعض
المنع من الحكم بها من هذه الجهة ولعله مبني على ان المقصود هو الامتثال الواقعي ولا تأثير
للامتثال الظاهري بعد انكشاف عدم الامتثال الواقعي واما من تعذر من الاتيان ببعض
الاجزاء كالاخرس فالامر فيه اهون كما لا يخفى لان الواقع في حقه ليس الا ما هو مقدوره سيما
اذا كان المثبت للتكليف هو الاجماع الذي يكون مخصوصًا بالقادر بالنسبة الى الاتيان بجميع الاجزاء
لا اللفظ حتى يتوهم ان التقييد خلاف الاصل فيحتاج الى دفعه بالعقل ونحوه ومثل الجزء
الشرط لما لا يخفى من ملاحظة ما ذكر ومن هنا ظهر فساد ما حكي عن بعض الغافلين او القاصرين
من الطعن على فقهاء الدين بسبب ذكر الاركان واحكامها واحكام الشروط في شريعة سيد
المرسلين كما لا يخفى على المتأملين مصباح في ان الخطاب بالعبادات خطاب باجزائها التي
تفهم عرفًا والاصل عدم زيادة جزء او شرط اعلم ان الخطاب المتوجه الى المكلف اذا تعلق
بماهية مركبة توقيفية يتوقف على نص الشارع او فعله يكون خطابًا بتلك الماهية اولًا
وبالذات ويكون خطابًا بالاتيان باجزائها ايضًا تبعًا وثانيًا وبالعرض من باب الحكم العقلي
بان حصول الكل موقوف على حصول الجزء فاذا ذكر تلك الاجزاء لا يكون الالفاظ الدالة عليها

توقيفية

توقيفية بل يرجع فيها الى العرف واللغة لعدم الاجمال فيها واصالة بقائها على معانيها
الاصلية المعلومة بالمراجعة الى العرف المنصرف اليها الذهن بعد العلم بها كما ان الله تع اذا
امر بالوضوء الذي له ماهية مركبة شرعية توقيفية يحتاج الى بيانه من الشارع فاذا بين
اجزائه بالامر بغسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين يحمل تلك الالفاظ على المعاني
العرفية واللغوية فلا يكون فيها اجمال وبعد الاتيان بمقتضاها يحكم بالامتثال بناء على ان
الاصل عدم زيادة جزء او شرط الا اذا ثبت بالدليل كالترتيب والموالات والنية وغير ذلك
وما لم يثبت بالدليل فالاصل عدمه وفيه تدقيق لا يخفى ان لسورة المائدة اخر سور القرآن نزولًا و
الوضوء كان في اول الشريعة واجبًا فلا يكون انشاء التكليف بالوضوء من هذه الاية وليست
بيانًا للماهية لانهم كانوا في ذلك الزمان يعرفونها ولان المبين لا بد ان يكون وافيًا محيطًا
بجميع المبين والاية ليست كذلك قطعًا فتدبر مصباح في ان الاصل في النقيصة بالنسبة الى الاجزاء
هو الفساد والاصل في الزيادة عدمه الا اذا كان الشيء مطلوبا بشرط لا شيء اعلم ان الجزء عبارة
عما يكون داخلًا في الكل مقومًا له ويكون انتفاؤه مستلزمًا لانتفائه لان المركب يرتفع
وينتفي بانتفاء الكل والجزء ومثل ذلك الشرط في استلزام الانتفاء عند الانتفاء
وان افترقا في الدخول والخروج فاذا يكون مقتضى الاصل العقلي كون نقصان كل منهما مستلزمًا
وسببًا لبطلان الكل وفساده كالصلوة بالنسبة الى اجزائها وشرائطها فالحكم ببطلان
الصلوة عند ترك احد الاركان موافق للاصل فلو لم يكن دليل سواه لكان كافيًا وكذا اذا
شك في حصول الجزء او الشرط لان مقتضى الاصل الاستصحابي عدمهما فبعد الحكم بالعدم
يحكم بالفساد للاصل العقلي المذكور ولكن ترك هذا الاصل بالنسبة الى غير الاركان كالقراءة
اذا ترك سهوًا من باب التخصيص الموضوعي والاختصاص اللذين لا يكونان منافيين لقولنا
ان القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص لقيام الدليل على عدم اعتبارها فيحكم بان الاصل
العقلي مختص بغير هذه الصورة بمعنى ان الاوامر الدالة على وجوب القراءة وكونها جزء
المطلوب مثلا مخصوصة بالعامد لئلا يلزم تكليف الغافل فليست القراءة جزء المطلوب بالنسبة

الى السّاهى ولكن لا يخفى انّ هذا يتمّ على مذهب الاعمى لا الصحيحى الّا ان يلتزم بتعدّد الماهيّة الصلوة او نحو ذلك وبهذا يظهر اندفاع ما يتوهّم من انّ ما ذكرتم فيما اذا كان طريق اثبات الاجزاء منحصرة فى القضايا التكليفية وامّا اذا كان بالقضايا الوضعية العامّة كما هو الحال فى القراءة لقوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فلا بل يلزم الحكم ببطلان كلّ صلوة خالية عنها عمدًا او سهوًا وذلك لتطرّق التخصيص بالنسبة الى تلك القضية العامّة ايض للاجماع على اختصاصها بالعالم العامد هذا فى جانب النقيصة وامّا فى جانب الزيادة فلا يوجد اصل يقتضى البطلان بمجرّدها عند الاعمى بل مط ان لم يكن الماهية مطلوبة بشرط لا شيء كما اذا قيل انّ الامر يفيد الوحدة بشرط لا شيء بان يكون هذا المفهوم السلبى جزء من مدلول الامر فلا بدّ من ملاحظة دليل يقتضى ذلك فان وجد اتّبع والا فيحكم بالصحة كما بيّنا ما كان الزيادة عملا بالاطلاق واصالة عدم كونها سببًا للفساد وبأصالة بقاء الصحّة السابقة على الاتيان بتلك الزيادة ولهذا لا نحكم بالفساد بمجرّد الاتيان بالكلمات المنهى عنها مط ككلمات سورة السجدة ونحوها الّا اذا قام الدليل على كونها مبطلة وكذا الفعل الكثير ان لم يكن ماحيًا لصورة الصلوة الى غير ذلك ممّا يكون المنهى عنه خارجًا عن الماهيّة وامّا الحكم بفساد الصلوة فيما اذا توضأ بالماء المغصوب عمدًا فن جهة انتفاء الشرط وهو الوضوء الصحيح المنفى بتوجّه النهى الى العبادة فهو باعتبار الاصل الاوّل وليس قادحًا فى هذا الاصل مع انّ قيام الدليل على خلاف مقتضى الاصل غير قادح فى تأثيره عند قيامه وكذا لا نحكم بالبطلان ولو مع زيادة الاركان فى بعض الاحيان ولو لم يقم دليل خارج على الصحة من جهة علمهم قيام الدليل على الفساد الذى هو خلاف مقتضى اصالة الصحة وعدم الفساد كالاجماع على الفساد بزيادة الركن عمدًا من غير ضرورة يحكم به والا فلا هذا على مذهب الاعمى وامّا على مذهب الصحيحى والاصل يقتضى الفساد بالزيادة ايض على اجمال المط عنده وعدم العلم بحصول البراءة اليقينية والله العالم مصباح فى انّ الاصل فيما شكّ فى جزئيته كالقراءة لمدلول حقيقى للصلوة او شرطيته كالغنّة فى الادغام هو العدم ام لا وفيه بيان ما اشتهر ان الشكّ فى الشرط يوجب الشكّ فى المشروط وبيان كلام فى قوله ص رفع عن امّتى الخطاء والنسيان

ففيهنا

ففيهنا مقامات الاوّل انّ الاصل فيما شكّ فى جزئيته كالقراءة لمدلول حقيقى للصلوة او شرطيته كالغنّة فى الادغام هو العدم حتّى يقوم من الخارج دليل على الجزئية والشرطية او اللازم الحكم به حتّى يقوم من الخارج دليل على عدمهما اعلم انّ المتصوّر فى المقام صورتان الاولى ان يكون وجوب العبادة مستفادًا من الاجماع وح يكون الشكّ فى كون الشيء جزء للماهية او شرطا لحصولها بان يكون الماهية مجملة بالنسبة اليه او فى كونه جزء للمط الذى علم انّه مركّب من اجزاء اخرى مضافًا الى اجزاء الماهية بان لم يعلم انّ الجزء الزائد هذا او ذاك فيكون المط مجملا بالنسبة او شرطا له كك او يكون الشكّ فى كون الشيء جزء للمط او شرطا بان لم يعلم انّه جزء له ام لا او شرط له ام لا فعلى الثانى يحكم بعدم الوجوب وبالصحة بدون الاتيان بالمشكوك فيه للاصل لحصول العلم بحصول الماهية وما علم انّه جزء للمط او شرط له فيتحقّق هذه عبادة حصل لى العلم بكونها مأمورًا بها وقد اتيت بها وكلّ عبادة تكون كك صحيحة بعد الاتيان بها فهذه صحيحة امّا الصغرى فبالوجدان وامّا الكبرى فلانّ الصحة فى العبادة عبارة عن امتثال الامر وقد تحقّق بالنسبة الى ما علم انّه مأمور به وامّا ما لم يعلم فهو مدفوع بالاصل لقوله تع لا يكلّف الله نفسًا الا ما اتيها ونحو ذلك نعم امّا على مذهب الصحيحى او الاعمى الاخصّى بالنسبة الى الشكّ فى الاجزاء لا يمكن اجراء الاصل بل لا بدّ من الحكم بوجوب الاتيان بالمشكوك فيه للاجمال الموجب للاتيان بما يحصل به البراءة اليقينية من باب المقدّمة بعدم اجراءهم الاصل الّا اذا قام الدليل المعتبر على علمه الجزئية والشرطية وحصل لى الوجوب الالزامى بالنسبة الى الشيء بجعله مقرونًا مع النواجب الاصلى كادارة تحت حنك العمامة وكذا الحرمة سواء كان ذلك فى العبادة او المعاملة وعلى الاوّل لا يجب بدّ من الحكم بالوجوب لما ذكر فانّ ثبوت الاشتغال فى الجملة وعلم ما يدلّ على كفاية مجرّد الاتيان بما عدا المشكوك فيه ممّا يقتضى عدم جواز التمسّك بالاصل ولو عند الاعمى الاعمى سواء كان المعنى لغويًا او شرعيًا وكذا الحال فيما اذا ثبت استحباب عبادة بالاجماع وشكّ فى جزئية شيء او شرطيته ومن هذا ظهر انّ القول بالوجوب مط كما اختاره بعض المعاصرين لا وجه له هذا فى العبادات وامّا المعاملات فلا بدّ فيها من الاتيان بالمشكوك فيه

لان الصحة فيها عبارة عن ترتب الاثر وهو امر حادث والاصل فيه العدم فالاصل فيها الفساد
حتى يقطع بالصحة كما ادعى ظهور اتفاق جميع الاصحاب عليه ولا يحصل ذلك القطع الا بالاتيان بالمشكوك
فيه لعدم كفاية مجرد الاتفاق على مشروعيتها في الجملة وعدم دليل اخر على تحقق الصحة بدونه
منا بخلاف ثمة كالاتيان بما لا فان الصحة هناك لازمة للاتيان بما علم انه مامور به كما مر
وتوهم ان ذلك مخالف لما يستدل الفقهاء به من اصالة الصحة مدفوع بانه فيما اذا كان الحكم
الشرعي معلوما ولكن حصل الاشتباه في موضوعه كان علم ان عقد الماذون صحيح وعقد الفضولي
فاسد وشك في كون العاقد ماذونا او فضوليا فانه يحكم بالصحة اجماعا كما حكي عن شيخ المشايخ و
بحر العلوم حملا لفعل المسلم عليها لما ذكر مضافا الى لزوم العسر والحرج لولا ذلك ودلالة
بعض الاخبار عليه واما اذا كان الشبهة في نفس الحكم كما اذا اشتبه ان العقد الفضولي صحيح ام لا فكيف
يمكن القول بان الاصل هو الصحة بلا دليل شرعي ولو تمسك بالاصل في مثل هذه الصورة كما عن
بعض فليكن المراد منه الدليل مثل العمومات او القاعدة المستفادة من نص او اجماع او اصالة
عدم منع اعطاء كل من المتعاملين مال الاخر بطيب نفسه مضافا الى ما ورد ان الناس مسلطون
على اموالهم وانه لا يحل مال امرء مسلم الا من طيب نفسه وهذا ليس صحة للمعاملة لعدم ترتب
اثر الانتقال ولزومه ونحو ذلك على هذا بل المعوضان باقيان على حالهما السابق من كون كل منهما
مالا لصاحبه وعن بحر العلوم ان الاجماع منعقد على بقاء الحكم السابق الى ان يثبت المزيل وان
لم نقل به مطلقا ولذلك قال بالبقاء من لم يقل بحجية الاستصحاب و ايضا صحة المعاملة كما مر عبارة
عن ترتب الاثار المقصودة منها لقوله الله اذن لكم ام على الله تفترون ونحوه فما لم يرد دليل
شرعي موقوف فالاصل عدمها بناء على ان عدم الدليل دليل على العدم فلا يرد ان الفساد
ايضا حكم شرعي فلا بد له من دليل فعند عدمه يحكم بالعدم لان الترتب وجودي لا بد له من موجد
بخلاف عدمه الثابت سابقا فانه يكفي فيه عدم العلم بالموجد المزيل له للاستصحاب و ايضا الاصل
براءة الذمة عن لزوم امر من الامور الدنيوية وبالجملة فلولا الحكم بلزوم البناء على الحال السابق
لزم الاختلال للزوم عدم الاستقرار لملك احد بمجرد الاحتمال الانقطاع وكذا اباحة الاستمتاع

في النكاح ونحو ذلك ويشكل الامر فيما يكون ذا جهتين من جهة العبادة وجهة المعاملة الصورة الثانية
ان يكون الوجوب او الاشتراط مستفادا من خطاب الشارع وامره وح ان كان الخطاب مجملا لمصلحة
او صار مجملا لتعقبه بما يوجب الاجمال لذلك ونحو ذلك كقوله ص هذا وضوء لا يقبل الله
الصلوة الا به لما بعد الامر بالوضوء بناء على جعل قوله ص لا يقبل الله خبرا بعد خبر كما هو ظاهره
لا صفة لقوله ص وضوء كما هو الاقرب لكون احتياج النكرة الى الصفة اكثر من احتياج الخبرية
الى تقدير المثل قبل الضمير حينئذ عن لزوم خلاف الاجماع والضرورة كفساد ما عدا الوضوء
الشخصي من وضوء ان النبي ص والائمة ع وغيرهم من الاولياء والصلحاء والمؤمنين بخلاف
الوصفية كما لا يخفى وقوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي بعد الامر بالصلوة بناء على حمل
المماثلة على المشابهة في جميع الاوصاف لا خصوص الاظهر سواء كان الاجمال بالنسبة الى الماهية
او المطلق على الوجه المذكور لا بد من الحكم بالاتيان بالمشكوك فيه لما ذكروا الا فلا للاصل وظاهر
الاطلاق ولا فرق في هذه الصورة ظاهرا بين العبادات والمعاملات لما لا يخفى المقام
الثاني انه اذا ثبت وجوب شيء في عبادة او معاملة كالتجافي في الصلوة الا في بعض
الاحوال وشك في توقفهما عليه على وجه الجزئية او الشرطية فهل الاصل عدم التوقف
فيكون تعبديا صرفا اولا اشكال والحق انه ان علم عدم تحقق مفهوم المامور به او السبب الشرعي
الا به او شك في تحققهما بدونه لزم الاتيان بالمشكوك فيه لما مر وان علم تحققهما بدونه
وشك في التوقف فالاصل هو العدم سيما اذا كان هناك اطلاق او عموم يقتضيان عدم التوقف
بسبب استلزامه التقييد والتخصيص اللذين هما خلاف الاصل مثلا اذا قلنا بتوقف صحة الصلوة
على التجافي يلزم تقييد اطلاق الامر بها الدال على صحة جميع افرادها وهو خلاف الاصل مضافا
الى كون الاشتراط ايضا خلاف الاصل والمعارضة بان الغالب فيما ثبت وجوبه كونه مما يتوقف
عليه فيلحق المشكوك بالغالب فاسدة لمنع وجود الغلبة بالنسبة الى ما تجرد عن قرينة دالة على
التوقف لتحقق الغلبة الصنفية المعتبرة ووجود الدليل على اعتبار مطلق الغلبة مضافا الى
كون الظن الحاصل من الاطلاق ونحوه اقوى ولو سلم التساوي فيبقى اصالة عدم الاشتراط في

كما هو الاظهر

فى هذا القسم الاخر سالما عن المعارض وكيف كان فالقول بلزوم الاتيان بالمشكوك فيه تحصيلا للبراءة
اليقينية كما ذهب اليه بعض المعاصرين غير وجيه اذ النزاع ليس الا فى التوقف واما الوجوب فهو المفروض
وان كان المراد من لزوم الاتيان به هو التوقف فمع انه خلاف الظاهر خلاف الاصل كما مر ومثل ذلك
ما اذا شك فى كون الشئ واجبا ام لا وعلى تقدير الوجوب فى كونه موقوفا عليه ام لا فيحكم بالعدم سيتمام
سيتمام مع وجود الاطلاق او العموم ولكن الاحتياط مهما امكن لا ينبغى ان يترك المقام الثالث
انه اذا ثبت توقف عبادة على شئ وشك فى كونه جزء او شرطا فهل الاصل هو الجزئية او الشرطية
وجهان ويظهر الثمرة فى الحكم بفسادها عند الاتيان بذلك الشئ على وجه محرم وقصد غير الله مثل
ولو مع الجهل بناء على عدم معذورية الجاهل على الاول دون الثانى ان لم يكن الشرط مما
له جهة عبادة بالنسبة الى قصد الرياء وان اشتركا فى لزوم الاتيان وحصول الفساد بالاخلال
وعدم الافتقار الى نية خاصة لكفاية نية المجموع المركب اجمالا قال بعض المعاصرين التحقيق
ان يقال ان كان لتلك العبادة اطلاق او عموم يصدقان بدون ذلك المشكوك فيه فالاصل ان يكون
ذلك المشكوك فيه شرطا لانه لو كان جزء للزم زيادة تخصيص الاطلاق والعموم كما لا يخفى وان
لم يكونا متحققين بدونه فالاصل ان يكون جزء الآن يقال ان الاصل الحكم بالشرطية مطلقا لان شروط
العبادات اكثر من اجزائها فيلحق المشكوك فيه بالغالب ولا لكن لا يخفى انه لا يخفى فى لزوم زيادة
التخصيص على التقديرين فان اطلاق الماهية كما يكون بالنسبة الى الجزء والذى يكون من اجزاء المطلق
كك يكون بالنسبة الى الشرط فكما يكون اعتبار جزء زائد موجبا للتقييد كك اعتبار الشرط مضافا
الى انه اذا ثبت التوقف حصل التقييد ويكون الشك فى جهة التقييد لا فى اصله لا يقال لعل المراد
جزء الماهية لا المطلق لانا نقول كون الجزء جزء للماهية مناف للصدق بدونه مع بقاء عدم الفرق
كما لا يخفى فالحق هو التوقف فى الصورة الاولى والعمل بمقتضى الاصول الفقاهتية كاصالة عدم
اشتراط صحة تلك العبادة على ايقاع ذلك الشئ على وجه مشروع وان كان واجبا لعدم التلازم
بين الحكم الوضعى والتكليفى كما حقق فى محله وفى الصورة الثانية هو الحكم بالجزئية ان علم
عدم التحقق بدونه واما اذا توقف العلم بالتحقق عليه من غير علم بتوقف اصل التحقق عليه ففيه اشكال

ولكن مقتضى

ولكن مقتضى قاعدة الاشتغال هنا العمل على طريق الجزئية بمعنى عدم الحكم بالصحة عند ايقاعه على وجه
غير مشروع لكون المكلف به مجملا مشكوكا فيه بخلاف السابق لرجوع الشك فيه الى التكليف كما لا
يخفى المقام الرابع انه اذا ثبت وجوب شئ فى عبادة ولكن لم يكن جزء ولا شرطا فهل الاصل
فساد تلك العبادة بتركه او لا الحق ان ذلك الواجب اما ان يكون وجوبه على الترتيب بمعنى انه
لا يجوز الشروع فى غيره الا بعد الاتيان به وان عدم المبادرة لا يقتضى ارتفاع التكليف به
الا بابطال العمل او بالاتيان به كالقراءة بالنسبة الى الركوع او لا يكون كك بل يسقط
التكليف به بمجرد عدم المبادرة اليه كالموالاة فى الوضوء فان عدم المبادرة اليها يقتضى
ارتفاع التكليف بها العدم بقاء متعلقه ومثل رد السلام الواجب ان قلنا بسقوطه بعد
ذهاب المسلم ولم يات عند وجوبه بواجب وكذا لو اتى به ولم يكتف به بان اعاده بعد سقوط التكليف
او اكتفى فى صورة كون الصارف عن الجواب عدم الارادة لا الاشتغال به على وجه ونحو ذلك كالتكلم عمدا فى الصلاة عند سماع ذكره على الصلاة بوجوب ... منه
وعلى الاول فالاخلال به على وجهه بالكلية عمدا بمعنى عدم الاتيان به ولو بعد الشروع فيما بعده
وعدم مضى محله او الاكتفاء بما اتى به قبل الاتيان به ولو اتى به بعد ذلك ايضا يقتضى البطلان
سيما اذا اشتغل بالمنافى للعبادة بعد الاخلال به لكون ما اتى به غير مامور به عند الاخلال
والا يلزم الامر بالضدين فلم يكن صحيحا وبعدم صحته يكون كل المركب غير صحيح نعم فى حال
السهو يرتفع التكليف به فيبقى التكليف بما بعده سليما عن المعارض فيكون صحيحا ان مضى محل
السابق عليه والا فحكمه حكم ما سبق وعلى الثانى لا يقتضى الاخلال به الاخلال فى العبادة لارتفاع التكليف
بمجرد عدم المبادرة فيبقى التكليف باصل العبادة سليما عن المعارض المقام الخامس فى بيان
المراد من قولهم الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط اعلم ان هذا الكلام يحتمل معان الاول
انه اذا شك فى كون شئ شرطا لعبادة او معاملة وعدمه كان ذلك موجبا للشك فى صحة
المشروط بدونه الثانى انه اذا علم انها مشروطة بشرط معلوم وشك فى تحققه فى الخارج
كان ذلك مستلزما ان العبادة المخصوصة او المعاملة كك مشروطة بشرط وشك فى كونه كليا او
معينا او شك فى تعيينه بانه هذا او ذاك بعد العلم بانه معين كان ذلك موجبا للشك

في المشروط لو اتى ببعض المحتملات دون بعض الثالث انه اذا علم انهما مشروطة بشرط معلوم وشك
في تحققه في الخارج كان ذلك مستلزمًا للشك في الصحة المشروط لو اتى به مع ذلك الحال والظاهر بل
المقطوع انه المراد ولكن الامر في الصورة الاولى واضح ان كان هنا لك عموم او اطلاق يقطع به
بتحقق الماهية بدونه لدفع الاشتراط بالاصل فيحكم بصحة ما شك في كونه مشروطًا به بدونه
من العبادة ان لم يفعله مع في حال الشك والتردد في كونه بدونه مشروعًا او فعله ولم يكشف
به والا فان قلنا اذا ثبت شرعيتها بالاجماع مثلًا وشك في اشتراطها بشيء ففيه اشكال واحتمال
بعض اجلة العصر وجوب الاتيان به تحصيلا للبراءة ولا يخفى ان البراءة لا بد ان تكون بقدر الاشتغال
المعلوم وحيث لم يتحقق العلم بالاشتغال اذ يدفع من نفس الماهية بدفع المشكوك فيه بالاصل هنا
ايضًا نعم هذا على القول بكون الالفاظ اسامي للصحيح صحيح ولكن الفرق بين القسمين غير وجيه
وكذا في شق الاول من الصورة الثانية لكون الشك فيه ايضًا في التكليف كما لا يخفى فيدفع بالاصل
واما الشق الثاني منها فيلزم الاتيان بالكل مهما امكن تحصيلا للبراءة اليقينية واما الصورة
الثالثة فالحكم فيها انه ان كان الشك في الشرط قبل الاتيان بالمشروط كان اللازم تحصيل الشرط
ثم الاتيان بالمشروط لمن شك في تحقق الطهارة وعدمه قبل الصلوة او في تعيين الثمن قبل
البيع فيلزم تحصيل الطهارة والتعيين ثم الاتيان بالصلوة والبيع لاصالة بقاء اشتغال الذمة
وعدم ترتب الاثر المعاملة وفي كفاية الظن بوجود الشرط وعدمها وجهان من كون الظن
حجة في كثير من الامور ومن اصالة عدم حجيته الا اذا الجأ الضرورة وهي في المقام مفقودة
والثاني اوجه لعدم تخصيص العمومات المانعة عن العمل بالظن بالنسبة اليه والتمسك بالاستصحاب
الذي قام الدليل على اعتباره ولا ثبات الشرط كما اذا شك في الطهارة بعد تيقنها الموجب للحكم
ببقائها عند الشك والحكم بصحة المشروط بسببها تقديمًا للاستصحاب المتصور هنا على استصحاب
عدم صحة المشروط لظاهر الاخبار وكلام العلماء الاخيار غير قادح فيما ذكرنا لان الكلام
فيما اذا لم يسبق العلم بالتحقق اصلًا ولا يجري فيه استصحاب يعارض استصحاب بقاء الاشتغال
وعدم صحة المشروط فيجب تحصيل العلم ومع عدمه وامكان تحصيل الشرط لو اتى بالمشروط ولم يتمكن بعد ذلك

من الاتيان به كان فاسد العمل وعاصيًا اذا انكشف خلوه عن الشرط او بقي على حاله واما اذا
انكشف كون الشرط متحققًا عند الاتيان بالمشروط فيلزم الحكم بالصحة في المعاملات وحصول
سببها الموجب لترتب الاثر لعدم دليل على اشتراط العلم في تأثيره بناء على عدم اقتضاء النهي
فيها الفساد ولو قلنا انها منهي عنها من جهة الاستناد الى الشرع عدم العلم الموجب للتشريع
ولم نقل ان النهي متعلق بالقصد والاعتقاد لا بالفعل واما العبادات فان كان الشك
في شرطها مانعًا عن تحقق قصد القربة الذي هو شرط في صحتها يحكم بالفساد والا ففيها
اشكال من تحقق شرايط الصحة ومن احتمال عدم الامر بالعمل مع تلك الحالة بمعنى ان الامر
توجه اليه بطريق مخصوص وهو ايقاع العمل بعد العلم بتحقق شرطه وايجاده وانه لم يكن
مأمورًا بايقاعه بدونه ولكن الاول اوجه لكون الشرط شرط الوجود لا الوجوب فالوجوب كان
متعلقًا وحيث كان شرط الوجود حاصلًا في الواقع كان المتجه هو الحكم بالصحة لعدم ثبوت
الاشتراط بما هو ازيد من ذلك مع حصول المأمور به المقتضي للاجزاء والصحة وهل
يأثم على الاقدام على المشروط ام لا وجهان من التقصير ومن كون تحصيل العلم مقدمة
لا يترتب على تركها العقاب وان كان الشك في تحقق الشرط بعد الاتيان بالمشروط فان بقي
وقته فالاصل يقتضي وجوب الاعادة لاصالة بقاء التكليف حتى يثبت الخروج عن العهدة
فان قلت ان المكلف حين اتيانه بالمشروط كان مأمورًا به لاعتقاده تحقق شرطه فحيث امتثل
الامر لزم الاجزاء والخروج عن العهدة وايضًا بعد الفراغ عن المشروط وقبل حصول الشك
في شرطه لم يخاطب بالمشروط لقبح تكليف الغافل والاصل بقاء عدم التكليف بعد حصول الشك
في الشرط وايضًا لو بني الامر على اصالة الاعادة يلزم في الغالب الحرج المنفي في الشريعة
بل ربما يحكى عن ظاهر جماعة من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والمقدس الاردبيلي وصاحب
الحكم بالاجزاء وان تبين الخلو عن الشرط وتركه ناسيًا لقاعدة ان امتثال الامر يقتضي
الاجزاء لانه صلى صلوة مشروعة مأمورًا بها فيسقط الفرض ويؤيد ذلك قوله رفع
عن امتي الخطاء والنسيان قلت اقتضاء الامر الظاهري الذي انكشف خلافه الاجزاء الواقعي

ثم تبقاء عدم التكليف كانوا اصالة بقاء الاشتغال واصالة عدم الخروج عن العهدة واصالة
عدم كون الصلوة ماموراً بها وعدم كونها عبادة مطلوبة بل يمكن ادعاء عدم المعارضة
لاختصاص عدم التكليف بصورة بقاء الاعتقاد ولو من جهة الشرع كما فى صورة طرو
الشك بعد العلم بحصول الشرط ولزوم الحرج ثم لندرة وقوع مثل ذلك كما لا يخفى وفى التأييد
نظر لعدم دلالة الحديث على صحة العبادة بل مدلوله عدم ترتب العقاب كمن صلى ناسياً
للركن فانه ليس ح الا رفع المؤاخذة فالاصل اعادة ما شك فى شرطه بعد الاتيان به الا
اذا قام على خلاف الدليل مثل ما دل على عدم اعتبار الشك بعد الفراغ ونحوه وان كان الشك
فى الشرط بعد خروج الوقت فالاصل عدم لزوم القضاء لانه بفرض جديد والاصل عدمه
فان قلت عموم ما دل على لزوم قضاء ما فات يقتضى وجوب القضاء هنا ايض فان اصالة عدم الاتيان
بالمامور به فى الوقت تقتضى تحقق الفوت مضافاً الى ان العلم بالفراغ عن التكليف الثابت لا يحصل
الا بالقضاء فيجب من باب المقدمة قلت الفوت حقيقة فى عدم الاتيان واقعاً والمراد ما علم
كونه كك فلا يتم ما حكم بمقتضى الاصل كونه كك مضافاً الى ان الظاهر ايقاع المسلم الفعل
الشرعى على وجه شرعى واقعى والظاهر ان الظاهر هنا مقدم على الاصل وان كان الاصل تقديم
الاصل على الاظهر كما سيأتى وايض اصالة عدم الاتيان معارضة باصالة عدم التكليف بالقضاء
الذى لم يعلم الا بالنسبة الى ما علم فوته نعم يمكن ان يق ان البناء على قاعدة لزوم الاعادة
عند حصول الشك فى الشرط فى العبادات والمعاملات والايقاعات مستلزم للحرج المنفى
ومخالف لما دل على عدم الالتفات بالشك بعد التجاوز كقوله ع كلما شككت فيه مما قد
مضى فامضه وقوله عليه السلم كل شى تماما قد جاوزه ودخل فى غيره فليمض ونحو ذلك ان قلنا
بتحقق العموم على وجه يقتضى شمول غير المورد اعنى الوضوء ونحوه على وجه الظهور والوضوح
فتامل مصباح فى ان الاصل فى الاشتغال تحصيل الفراغ اليقينى وفيه بيان الفرق بين الاحتياط
وتحصيل البراءة اليقينية فههنا مقامان الاول ان شغل الذمة اذا كان يقينياً فلا بد من
البراءة اليقينية وقد يق انه لا تامل لاحد من الفقهاء فيه ويدل على ذلك الاخبار المشهورة

الدالة

الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا باليقين والايات الدالة على لزوم الاجتناب عن غير العلم
مضافاً الى دليل العقل كما مر بيان ذلك نعم ربما يكتفون فى تحصيل البراءة بالظن الاجتهادى الحاصل
بعد تحصيل جميع شرائط الاجتهاد لرجوعه الى العلم فى مقام الفقاهة والعمل باستنتاج النتيجة
القطعية من ضم المقدمة اليقينية الوجدانية التى يكون الظن لها متعلقاً لمحمولها الى الكبرى
القطعية كما ذكرنا سابقاً وقد يحكى عن بعض التمسك باصل البراءة لا لانه محصل لليقين
بالبراءة بل لانه لا يحصل الاشتغال اليقينى باشتغال الذمة بما نفوه بالاصل على ان القدر
الذى يثبت اشتغال الذمة يقيناً هو الذى ثبت من الاجماع والنص وازيد من ذلك لم يثبت
اشتغال الذمة اصلاً والاصل براءة الذمة فالقدر الذى تيقن اشتغال الذمة به يحكمون
بوجوب تحصيل البراءة اليقينية له والقدر الذى لا يحكمون بتحصيل البراءة لم يحكمون بعدم اشتغال
الذمة به اصلاً اما بناء على ان التكليف بتلك العبادة يثبت اولاً وبالذات بالامر بالاتيان باجزائها
مفصلة اولانهم يقولون بجريان اصل البراءة فى الماهية المجملة ايض اذا ثبت قدر منها بالاجماع
والنص وانه لا يتحقق التكليف بالمجمل اصلاً بل التكليف انما يكون بالمبين خاصة اقول لا يخفى ان
القاعدة المشهورة وهى ان شغل الذمة اليقينى يستدعى البراءة اليقينية انما تكون بالنسبة الى القدر
الذى تيقن الاشتغال به بمعنى انه لا يكتفى فى الخروج عن العهدة بغير اليقين واما الازيد
فلا يجرى فيه تلك القاعدة فالنزاع لفظى فما توهم من ان تلك القاعدة ليست مسلمة عند الكل
لا وجه له المقام الثانى انه فرق بين مقام الاحتياط ومقام الخروج عن العهدة وتحصيل البراءة
اليقينية بيان ذلك انه اذا ثبت التكليف بشئ معين ولو واقعاً واتى بما لا يحصل به اليقين بالبراءة
يحكم بوجوب الاحتياط به ثانياً وهكذا من باب القاعدة المذكورة كما اذا اتى المصلى بكلمة من كلمات
الحمد كالضالين وشك فى خروج الضاد من مخرجها يحكم بالاتيان بها ثانياً وهكذا وقبل ذلك
يكون المقام مقام اصل التعبد والامتثال والامتثال الواقعى ولو كان الشك فى التكليف او فى كون
المكلف به معيناً فى الواقع يحكم بالاحتياط وجوباً او استحباباً كما اذا حصل الظن الاجتهادى
بكون شئ كافياً الا ان الاوثق غيره وقلنا باعتباره بان الاحوط هو الاتيان بذلك الاوثق

لقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحوه مما يحمل على الاستحباب من جهة التعارض بما هو اقوى منه
او يكون اقوى منه مضافا الى حكم العقل بحسن الاحتياط بل لا خلاف في رجحانه في الجملة ويمكن فرض
اجتماع المقامين كما اذا علم ان المكلف به شيء معين واقعا ولكن اشتبه على المكلف تعيينه فانه يجب
ح الاتيان بالامرين فصاعدا احتياطا وتحصيلا للبراءة اليقينية عن الاشتغال اليقيني بشيء
كان معينا عند المشافهين وصار مبهما ومشتبها على الغائبين وذلك في الحقيقة من باب المقدمة
واما الذي وقع الاجماع على وجوبه مثل ركعات الاحتياط في الشك في الصلوات فهو واجب بالاصالة
لا من باب الاحتياط والله العالم **مصباح** في ان الاصل وجوب استدامة النية في العمل الذي وجبت
هي فيه كالوضوء والصلوة ونحوهما اعلم ان المحكي عن صريح جماعة من الاصحاب كالشهيد والمحقق الثاني
وغيرهما وظاهر الاكثر وجوب استدامة النية في العمل الذي وجبت فيه من اوله الى اخره تمسكا بان
دليل الكل سار في الاجزاء لانها عبادة ولكن الظاهر اتفاق الاصحاب على عدم اعتبار ذلك للزوم
الحرج فيه فان الانسان كثيرا ما يشغله ما يمنعه منه بل عن جامع المقاصد والمقاصد العلية
الاجماع على صحة عبادة الذاهل عنها فالواجب الاستدامة الحكمية بدلا عنها ولكن اختلف
في تفسيرها فعن الفاضلين وثاني المحققين والشهيدين وغيرهم بل عن الاكثر تفسيرها بامر عدمي بامر
وهو البقاء على حكمها وعدم نية ما يخالفها وعن الشهيد تفسيرها بامر وجودي وهو العزم
على مقتضاها كما هو المحكي عن ظ الغنية والسرائر بل عن الاول دعوى الاجماع عليه ولعل ذلك
مبني على ان الاصل استمرار النية بتمام اجزائها وقيودها من العزم وسائر القيود ولما
قام الدليل على عدم لزوم اعتباره هو ما عدا العزم فيبقى هو على مقتضى الاصل وان الميسور
لا يسقط بالمعسور ان جعل ماهية النية مركبة من العزم وغيره من القيود وان الاصل
هو الفساد الا اذا حصل العلم بالصحة وليس الا مع استمرار العزم واما مع عدمه فلا دليل
عليها فيحكم بالفساد وفيه اولا المنع من الاصل المذكور بناء على ان ما دل على اعتبار النية
نحو قوله ع انما الاعمال بالنيات لا يستفاد منه ازيد من اعتبارها في الجملة بالعزم على الفعل
مطلقا او قصده المقارن له واما لزوم استصحابها الى الاخر فلا لان العمل عبارة عن المجموع المركب

من الاجزاء

من الاجزاء والاجزاء وان صدق عليها اسم العمل مع قطع النظر عن كونها اجزاء ولكن بعد ملاحظته
يصح سلب اسمه عنها بان يقال انها اجزاء العمل لا العمل فعند ذلك لم يكن دليل على لزوم اعتبارها
فيها نعم ارادة الصدق فيها تقتضي انتفاء النية الاولى في بعض الاجزاء وبانتفائها ينتفي
وقوع ذلك البعض على الوجه المأمور به وبانتفائه ينتفي وقوع المركب على هذا الوجه لان المركب
ينتفي بانتفاء الجزء ايض واما اذا لم يحصل النية المخالفة ولو تحقق الذهول والغفلة فلا يتحقق
سبب انتفاء النية فيحصل ما نواه اولا لصدق الامتثال فالانحصار الى العزم يكون بلا دليل مضافا الى
لزوم العسر المنفي بالنسبة الى الغالب ان لم ندع الكلية لعدم خلوهم عن فكر ما من الافكار
الموجبة للغفلة والذهول ولو في جزء من الاجزاء بناء على كون اشتغال القلب بفكر مانعا
عن بقاء الاخر فيه اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه سيما على القول بكون النية عبارة
عن الصورة المخطرة بالبال كما لا يخفى وان كان الحق كونها عبارة عن الداعي الى الفعل كما عليه
المتأخرون وقد حكي عن المقدس الاردبيلي والمحقق البهائي وغيرهما ايض المصير اليه بناء
على ان النية بالنسبة الى العبادات كالنية بالنسبة الى غيرها من سائر الافعال المكلف من قيامه
وقعوده واكله وشربه وضربه وذهابه وايابه ومحاكاته ومناجاته وشكايته وقرائته ونحو
ذلك من الافعال الاختيارية التي لا تصدر عن الفاعل المختار الا مع قصد وشعور وملاحظة
للاغراض الباعثة عليها بل تلك الملاحظة بالنسبة الى بعض الاغراض مما عدا القربة كالطبيعي
بحيث لو اريد الانفكاك عنها لم يمكن الا بتحويل النفس عن تلك الدواعي ولهذا قيل لو كلفنا
العمل بغير نية لكان تكليفا بما لا يطاق ولهذا يتحقق التواضع والتعظيم بالنسبة الى رجل عظيم
دخل في المجلس بمجرد القيام له من غير الاخطار في البال بكونه من جهة التواضع والتعظيم والاجلال
ويترتب عليه المدح وهكذا شأن النية في الصلوة ايض فان المكلف اذا دخل عليه وقت الظهر
مثلا وهو عالم بوجوب ذلك الفرض سابقا وعالم بكيفيته وكميته وكان الغرض الحامل له
على الاتيان به الامتثال لامر الله فدخل في الصلوة كانت صلوته مع النية والقربة كما ان من فعل الصلوة
للرياء والسمعة كان الباعث والمحرك على الفعل هو ذلك من غير حاجة الى التصور بل لو اخطره

ببالِه القربة الى الله نعم لم تتحقق الا بعد زوال الباعث الاول ويعضده ما ذكرنا لزوم الحرج والوسواس
غالباً في ايجاب الاخطار وخلو فتاوى القدماء من العلماء الاخيار وما تضمن بيان العبادة من الاخبار
عن التعرض للاخطار وليس ذلك الا لكونها عبارة عن الداعي اللازم للفاعل المختار ومع استلزام
القول بكونها عبارة عن الاخطار القول بالاستدامة الحكمية الخارجة عن حقيقة النية على التفسير الثاني
ولا كلام الداعي مضافاً الى عدم امكان احضار جميع الاجزاء مفصلة دفعة واحدة وعدم الفائدة
في الاحضار التدريجي لزوال السابق عند مجيء اللاحق ولا كلام الداعي للزومه كما مر وبالجملة فالقول
بلزوم البقاء لا محيص عنه اللهم الا ان يقال انا بعد تصور الداعي الى الفعل والمحرك الحامل عليه والقصد
اليه وعروض الغفلة في اثنائه عن ذلك القصد لو راجعنا الى وجداننا لرأينا النفس باقية على
ذلك القصد الاول وان لم نعلم به حين الغفلة ولهذا لا يصح ان يحكم علينا بعدم ايقاع الفعل بقصد كفاية
اثر القصد السابق ولا فرق في ذلك بين العبادة وغيرها من الامور الاختيارية للمكلف ولكن
لا يخفى ان البقاء بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وانما النزاع في لزوم البقاء بمعنى الالتفات ولا يخفى
في استلزامه العسر فان قلت ان العمل لا يتصف بكونه عبادة الا بالنية فان نفس العمل يحتمل وجوده
باتحاء الوجودات وعمدة ما يحصل به التميز هي النية فلا بد ان تكون مستصحبة الى الاخر والا فلا يمكن
صرف العمل الواقع في الاثناء الى كونه عبادة ولذا لو نسي عما نواه اولاً بحيث لو راجع وجدانه لما خطر
بباله يحكم بالفساد ولو كان مجرد عدم نية الخلاف مؤثراً في صيرورته عبادة لما وجبت المقارنة
وجاز الاكتفاء بالنية المتقدمة اذا لم يلحقها نية الخلاف الى الاخر وهم لا يقولون به فمن انصف
وجدان الادلة العقلية والنقلية متوافقة الدلالة على الاستدامة الفعلية قلت يكفي في التميز
القصد المقارن للفعل الذي هو النية واما ما تعقبه عليه من الخطور والميل والعزم والجزم
فهي غير النية ولهذا لا يكون كافياً مع وجود القول بكفاية بعضها ولكن لا بد من كونه بحيث لو التفت
القاصد في الاثناء بعد الغفلة لامكنه تعيين ما يفعله والا لكان في الباقي متحيراً ولذا لو ذهل
في اثناء الصلوة ولم يتنبه حتى يتمها لا يصح الحكم بالاعادة ولو تنبه ولم يتمكن من التعيين
يحكم بالفساد وقد يناقش في رد التفسير الثاني بانه لو كان مقتضى الاصل ذلك لكان اللازم تجديد

النية

والنية والعزم حينما يتمكن لا الاكتفاء بالبدل مطلقاً وبان ذلك مستلزم لبطلان عبادة الذاهل
وقد ادعى في جامع المقاصد والمقاصد العلية الاجماع على صحة عبادته ولا يعارضه الاجماع
المحكي عن الغنية لاعتضاد الاول بموافقة الاكثر وبان ما فسر به الاستدامة الحكمية هو بعينه
معنى الاستدامة الفعلية التي نفاها اولاً اذ هي عبارة عن العزم المخصوص واجيب عن الاول
بالاجماع على عدم لزوم تجديد اصل النية ولولاه لكان لازماً ما لم نكتف بالاستدامة الحكمية التي
اختلف في تفسيرها وعن الثاني بالمنع من كون الذاهل غير ناو وسلمنا ولكن هذا انما يتجه
لو كان المراد استمرار العزم من الاول الى الاخر واما اذا كان المراد تجديد العزم حينما يتذكر فلا
وعن الثالث بان المراد من الاستدامة الفعلية هو العزم على الفعل مع سائر الخصوصيات
المعتبرة فيه ولا كلام الاستدامة الحكمية المفسرة بالعزم على الفعل على الوجه الذي قصد اجمالاً
لا تفصيلاً كما في النية سلمنا ولكن هذا يرد لو كان المراد استمرار العزم لا تجديده ثم اعلم
انه حكي عن الشهيد بناء الخلاف في هذه المسئلة على مسئلة مشهورة وهي ان الباقي يحتاج
في البقاء الى المؤثر ام لا فعلى الاول لا بد من التفسير الثاني وعلى الثاني لا بد من التفسير الاول ورد
بان النية من اسباب الشرع وهي علامات ومعرفات لا علل حقيقية فيمكن القول باستغناء
الباقي عن المؤثر مع عدم اشتراط الاستدامة مطلقاً فضلاً عن الاكتفاء بالحكمية وبان اللازم
من الاحتياج الى المؤثر الوجوب احضار النية بجميع مشخصاتها لا العزم المذكور فانه غير الموجود الاول
وغير مستلزم له وان دخل ضمناً لعدم كفاية الدلالة الضمنية في نحو هذه الاحكام وبان
الباقي وهو الوضوء مثلاً حقيقته تدريجي يحدث شيء فشيئاً ومثله يدله من سبب آخر على القولين

مصباح في ان الاصل تعدد المسبب بتعدد السبب وفيه بيان عدم اجزاء النقل عن الفرض
فهيهنا مقامان الاول انه اذا ثبت في الشرع كون امور من الاسباب الشرعية التي جعلها الشارع
مناطاً للاحكام الواقعية وترتب عليها ثبوت الاحكام اما لاقتضائها لها بنفسها او لكشفها عن
المصالح الواقعية التي هي عللها الحقيقية فالاصل وفاقاً لبحر العلوم تعدد المسببات بتعدد
تلك الاسباب فلا يجزي فعل الواحد عن الاسباب المتعددة الا اذا ثبت جواز التداخل

وتكرر في اواخرها منه

بدليل من العقل او النقل قال بحر العلوم وهذا معنى قول الفقهاء الاصل عدم تداخل الاسباب
وهو اصل مشهور بين الاصحاب وعليه تدور رحى الفقه في كل باب وقد انكره جمع من المتأخرين
وظنوا انه اصل غير اصيل بل زعم بعض الاعاظم منهم انه كلام خال عن التحصيل انتهى وانما
قلنا ان الاصل عدم التداخل لان الظاهر من التعليل والتسبيب ترتب المعلول والمسبب على العلة
بحيث يلزم من الوجود الوجود والاصل حمل اللفظ على الظاهر حتى يثبت الخلاف وايضا توارد
العلتين المستقلتين على المعلول الواحد ممتنع عقلا لاستلزام ذلك عدم استقلال
العلة او تحصيل الحاصل نعم ان ثبت كون العلة ناقصة فالتداخل والتوارد غير ممنوع
بل واقع ومن هذا القبيل العلل الشرعية التي يقال انها معرفات لا مؤثرات وان التداخل
فيها جائز ولكن حمل اللفظ عليها يقتضي صرفه عن الظاهر لظهور لفظ اللام او الباء
مثلا في الاستقلال وهذا يؤثر عند الانفراد كل واحد من غير توقف على الآخر مضافا الى ما سبق
من ان هذا الاصل من الاصول المسلمة كما ان احدا لم يطالب من يحكم بعدم تداخل الاغسال ونحوها
بدليل ولو ذهب الى التداخل احد لطالبوه بالدليل وعارضوه بالاصل وان استقراء الشرعيات
في ابواب العبادات والمعاملات من الطهارة الى الديات يحكم بتعدد المسببات اذا تعدد
اسبابها كالكفارات وحد الزنا القليل المستند الى الدليل وبالجملة فالاصل هنا بمعنى القاعدة
المستفادة من الادلة او بمعنى الظاهر او اصالة عدم الغاء الخصوصية المفهومة من الظواهر
او عدم سقوط طلب شيء بفعل غيره وحجة المخالف لعلها ما اشتهر من ان العلل الشرعية
معرفات لا علل حقيقية وان الاصل عدم التعدد ولا يخفى ان الاول خلاف الظاهر محتاج
الى الدليل كما مر والثاني غير معتبر بعد ورود الدليل الظاهر في التعدد لتقدم الطاري
على المطرو ومثل ذلك الاستدلال بصدق الامتثال لمنع الصدق بعد ملاحظة ظهور الادلة
في التعدد والتغاير فاللازم هو التعدد الا اذا ثبت خلافه المقام الثاني ان النفل
لا يجزي عن الفرض قال بحر العلوم قالوا النفل لا يجزي عن الفرض وذلك انه قد تقرر
في قواعد العدلية ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية لا كما يقوله الاشاعرة

بناء على

بناء على قاعدتهم من نفي الحسن والقبح العقليين وحيث ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية
فخصوصيات الاحكام كالندب والوجوب في مواردها المخصوصة انما تثبت لتضمن كل جزئي
من تلك الموارد لخصوصية معينة مقتضية لذلك الحكم الخاص اي الوجوب او الندب ومن المعلوم
ان المصلحة في الواجب والمندوب مشتركة في اصل الرجحان لتحققه فيهما وانما الاختلاف من جهة
الزيادة المأخوذة في الواجب وهي المنع من الترك فلا بد لها من مصلحة زائدة على المصلحة
المشتركة بينهما واللازم من ذلك ان النفل لا يجزي عن الفرض واما الفرض فقد يغني
عن النفل اذا كان مصلحة الفرض مشتملة على مصلحة النفل وقد لا يجزي اذا كانت مباينة
لها والحاصل ان الفرض لما امكن اشتمال مصلحته على مصلحة النفل امكن اجزاؤه عنه وتوقف
على كشف الشرع لخفاء المصالح واما النفل فحيث لم يمكن اشتمال مصلحته على مصلحة الفرض
لم يمكن الحكم باجزاء شيء من النفل عن شيء من الفرض اقول مقتضى ظواهر الاوامر المتعددة
تعدد الطلب كما في تعدد السبب فالاصل عدم الاجزاء في القسمين الا اذا ثبت خلافه كما
في تقديم الزكوة نفلا نعم لا يبعد حصول ثواب على النفل مطلوب في زمان كصيام شهر
رمضان شعبان مثلا والاتيان بصلوة الليل مثلا بسبب ايقاع الفرض في ذلك لو لوحظ الزمان ٢
خصوصية كون المطلوب ايجاد ماهية الصوم او الصلوة في احد تينك الزمانين وبالجملة بناء على احتمال ٢
فالتعدد في المقامين مع كونه على مقتضى الاصل احوط **مصباح** في بيان ان الاصل جواز
تغيير هيئة المستحب وعدمه وفيه بيان ان الاصل جواز قطع المندوب بعد الشروع فيه الا ما علم
فهيهنا ايضا مقامان الاول ان الاصل جواز تغيير هيئة المستحب حرمته اعلم ان الاصحاب
اختلفوا في هذه المسئلة على قولين الاول انه جائز وغايته ترك المستحب فلا يستحق الثواب
وهو المحكي عن مه في لف والشهيد في كرى وللمحقق الخوانساري في المشارق واختاره بعض
اجلة العصر الثاني انه حرام وهو المحكي عن الشيخ حجة القول الاول اصالة الاباحة السليمة
عن المعارضة وانه لو كان حراما لاشتهر ويعضدها الشهرة وحجة القول الثاني ان التغيير
المفروض كذب على الله وبدعة وهما حرامان لعموم ما دل على حرمتهما ورد بمنع الصغرى

والتحقيق ان الجواز المتصور فيما نحن فيه على قسمين الاول الجواز العقلي بمعنى عدم المنع لا عدم الامتناع
كعدم امتناع صيرورة الحائط ذهبا فانه غير مراد فيما نحن فيه فان المراد بيان الحكم الشرعي
لا امكان صدور الشيء عن المكلف كما انه مما لا شبهة فيه الثاني الجواز الشرعي التكليفي بمعنى عدم
ترتب العقاب والمؤاخذة لا الوضعي بمعنى ترتب الاثر واما ترتب الثواب وعدمه فهو من لوازم
رجحان الفعل وعدمه وليس الجواز عبارة عنه وان الفعل الصادر عن العقلاء المختار من
على قسمين الاول ما يستند الى الشرع الثاني ما لا يستند اليه والاصل في القسم الثاني بكلا القسمين
لاصالة الاباحة وقبح المؤاخذة من غير بيان الحرمة ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها
وقوله عم كلما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك واما القسم الاول
فالاصل فيه عدم الجواز بكلا القسمين لان الاستناد الى الشرع من غير علم مع العلم بعدم
كونه منه قبيح غير جائز عقلا كما لا يخفى ونقلا لقوله تعالى ان تقولوا على الله ما لا تعلمون
ونحو ذلك واصالة الاباحة لو سلم جريانها هنا فانما تجري بالنسبة الى ما قبل ورود الشرع
لا بعده فان قلت لا استناد الى الشرع على وجه الاعتقاد اذ كان عن شبهة مستندة الى
امر كان معذورا والا فلا يحصل الاعتقاد حتى يحصل الاستناد لامتناع حصول الكيفيات
النفسانية التي من المسببات بدون السبب كالعلم قلت الاعتقاد امر اختياري اعم من العلم
من وجه لافتراق كل منهما عن الاخر كما في المنافقين العالمين بحقية نبينا صلعم بالمعجزات و
بطلان دينهم مع اعتقادهم خلاف ذلك فمع العلم بعدم العلم او بالعدم كان الاعتقاد بدعة
وقبيحا عند العقل فيكون الفعل الموقوف عليه من جهة الاستناد الى الشرع ايضا كذلك مع ان
المراد قبح الاستناد بدون العلم وهو قبيح وان قلنا ان الاعتقاد عين العلم وانه لم يحصل
بدون السبب فالظاهر عدم الفرق بين المغير العالم والجاهل المقصر نعم لو كان المتغير داخلا
تحت الكلي المطلوب ففعله جائز لكنه ليس من باب تغيير هيئة المستحب بل من باب ترك
فرد من الكلي واتيان فرد اخر كما اذا زار احد سيد الشهداء بزيارة العاشوراء مع الاتيان
بكل من اللعن والسلام مرة واحدة او تقديم السلام على اللعن ان قلنا بدخول هذا

القسم تحت الزيادة الكلية المطلوبة ولم يكن هذا القسم بخصوصه واردا وهكذا صلوة ليلة الجمعة لو
المتعارفة بغير سورة القدر او بها مرة واحدة او بقراءة سورة القدر في الركعة الاولى
واية الكرسي في الركعة الثانية ونحو ذلك مما امكن ادخاله تحت كلي مطلوب فان فعله
جائز على هذا التقدير من هذه الجهة دون غيرها ولو قلنا بالجواز في غير تلك الصورة
وغير تلك الجهة فلا شبهة في عدم ترتب الثواب المرتب على الهيئة المخصوصة وعدم الخروج
عن العهدة نعم اذا دل الدليل على مطلوبية شيئين بالاستقلال من غير اشتراط مطلوبية
احدهما وصحته على صحة الاخر وعلى الترتيب فعكس المكلف كالمضمضة والاستنشاق فالظاهر الجواز
والصحة واستحقاق الثواب بالنسبة الى احدهما وان كان الاستناد للهيئة الصادرة منه
الى الشرع قبيحا غير جائز لتحقق الامتثال بالنسبة اليه المقام الثاني ان المكلف اذا شرع
في فعل مندوب ودخل فيه ولم يقم دليل على جواز قطعه اختيارا ولا حرمته اراد و على المنع فهل
الاصل جواز القطع او حرمته قولان الاول ان المندوب يصير واجبا بالشروع فيه وهو المحكي
عن ابي حنيفة الثاني عدم صيرورته واجبا وجواز قطعه اختيارا وهو المحكي عن الشافعية
والامامية وهو المعتمد لوجوه الاول الاصل لكون وجوب الاتمام وتحريم القطع خلاف الاصل
الثاني ما حكي عن ظاهرية من دعوى الاجماع الثالث انه لو كان حراما لزم اعراض معظم العباد
عن كثير من المستحبات كما لا يخفى فيكون منافيا للطف وموجبا لتفويت المصلحة في شرعيتها وقد
ذكروا وجوها اخر ايضا منها ان وجوب الاتمام لو كان اصلا معتبرا لاشتهر بل تواتر والتالي
باطل ولا يخفى امكان القلب فعدم اقتضاء ذلك ثبوت الحكم الشرعي فان غايته التوقف و
منها انه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حالته للاستصحاب وفيه ان ذلك لا يرد على المخالف
الذي يدعي وجوب الاتمام لا وجوب الفعل ومنها قوله عم الصائم المتطوع امين نفسه ان
شاء صام وان شاء افطر وفيه بعد الاغماض عن قصور السند انه لا يثبت اصلا كليا
لاختصاصه بصورة خاصة ومنها انه اذا نوى صوما مندوبا يجوز له تركه بنفع القوم
على هذا الوجه لقوله عم لكل امرء ما نوى فيكون جائز الترك بعد الشروع وفيه نظر و منها

انه لو كان القطع حراما لزم الحرج العظيم في جملة من المستحبات والاصل عدمه وفيه نظر ومنها انه اذا قيل
هذا مندوب يفهم منه انه يجوز تركه مطـ ولو بعد الاشتغال وفيه منع فهم ما ذكر كما لا يفهم عدم
جواز القطع من الوجوب لذا يستدل على عدم جواز القطع في الواجب بقوله تعـ لا تبطلوا اعمالكم
فان قلت مقتضى العموم المستفاد من الجمع المضاف حرمة القطع في المستحب ايضـ بناء على دفع احتمال
سبق العهد بالنسبة الى الاعمال الواجبة ونحوها الذي يكون عدمه شرطا للحمل على العموم بالاصل
الذي لولاه لما جاز العمل باكثر العمومات مضافا الى ان احتمال المعهود يقتضي الاجتناب عن ابطال
المستحب ايضـ من باب الاجتناب عن الشبهة المحصورة قلت ظاهر سياق الآية النهي عن ابطال
الاعمال بالشرك ومشاقة الرسول كما عن عطاء وليس التمسك بمجرد تفسير المفسرين بما يوجب
عدم صحة الاستدلال حتى يقال ان قولهم على تقدير ثبوت صدوره منهم غير حجة وبالجملة ورود
الاعمال علة الابطال بسبب كون الجملة المنفية والمنهية في حكم النكرة الواقعة في سياق النفي المفيدة
للعموم غير نافع في عموم سبب الابطال فشمولها للمندوب يقتضي حرمة ابطاله ايضـ بالسبب المخصوص
وهو الشرك ونحوه ولا يعم ابطاله بالقطع ومن هذا يظهر الاشكال في الاستدلال القوم بالآية
الشريفة على حرمة ابطال الواجب الا ان يدعى الاجماع على كونه مرادا فان تم نقول بمقتضاه في مورده
فلا وجه للتعدية لعدم الاجماع المركب كما لا يخفى ولا اقل من الاجمال المنافي للاستدلال
مضافا الى ان الاجماع المحكي يقتضي تخصيص الآية ان قلنا بالعموم بناء على جواز تخصيص الكتاب
بالخبر الواحد ولا اقل من الاجمال من هذه الجهة ايضـ وقد يقال ان حمل الآية هنا على العموم غير ممكن
والا لزم خروج الاكثر وهي الاعمال المباحة والمكروهة والمحرمة وبعض الاعمال المستحبة
والواجبات التي يجوز ابطالها فلا بد من الحمل على بعض الافراد مجازا والاولوية حين كون
التخصيص مستلزما لخروج الاكثر لو قلنا بجوازه وحيث لم يمكن تعيينه لبطلان الترجيح
بلا مرجح لزم الاجمال فلا بد من الرجوع الى اصالة جواز الابطال وتوهم لزوم الحمل على ما علم
المخرج المعلوم تماما لكونه اقرب المجازات فيدخل المندوب لعدم ثبوت خروجه مدفوع بان الاقرب
ما انصرف اليه الذهن بعد تعذر الحقيقة لا الاقرب على الوجه المذكور وايضا ان الظاهر من سوق

الآية

الآية كون النهي متعلقا بابطال العمل بعد الاتيان به صحيحا فيكون منهيا عن الشرك فانه مبطل
العمل ومحبطه لقوله تعـ لئن اشركت ليحبطن عملك فلا يلزم تخصيص ح في الآية وايضا انا لا نم
ان كل قطع ابطال ولكن لا يخفى ان خروج الاكثر غير قادح لو سلم لزومه بسبب الاغماض عن
كون المراد ما يصلح ان يكون متعلقا للصحة والبطلان وهو ما تعلق به الطلب وان الظهور
في الابطال بعد الاتيان ايضـ محل كلام وان منع كون كل قطع ابطالا لا وجه له ومما ذكرنا
ظهر وجه القول الآخر ايضـ وضعفه فالاصل جواز القطع في المندوب بل في الواجب ايضـ ونحوه
للاصل السليم عن المعارض الا ما خرج بالدليل كالصلوة الواجبة التي يحكم فيها بانه يحرم قطعها
لقيام الدليل دون الصوم الواجب ونحوه ان لم يقم على حرمة ابطاله دليل واما صيرورة المندوب
واجبا بالشروع فمنفية بالاصل بطريق الاولى ويعضده انه لو كان سببا للوجوب لاشتهر
وتوهم كون ابطال المندوب موجبا لالغاء ما فعل لعدم ترتب فائدة دنيوية ولا اخروية
عليه كما لا يخفى وهو قبيح عقلا فكذلك شرعا للتطابق مدفوع بالنقض بالاعمال الباطلة و
بالحل بترتب ثمرة دنيوية وهي رفع المنقصة وقضاء الحاجة او ترتب فائدة غير مقصودة مضافا
الى منع القبح عند الغافلة والا لما فعله العقلاء وذلك واضح ولكن الاحتياط مهما امكن
لا ينبغي ان يترك [illegible] في ابطال التمسك باصالة عدم الزيادة في اثبات كون الواو لمطلق
الجمع اعلم ان هذه المسئلة لها جهتان الاولى جهة اللغوية والاصولية بمعنى اثبات ان
ما وضعه تلك الكلمة ماذا الثانية جهة الفروعية بمعنى اذا ورد حكم متعلق بشيئين
مذكورين على وجه التعاطف بالواو العاطفة او حكمان متعلقان بشيء واحد كذلك فهل
يجب الترتيب والمعية ام لا يجب شيء منهما للاصل فباعتبار الجهة الاولى لا وجه للتمسك
بالاصل في نفي ماذا دعلى مطلق الجمع لاستلزامه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز فان قلت
قد يتمسك في امثال ذلك بالاصل كما اذا دار الامر بين كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بين
معنيين وبين كونه موضوعا لواحد دون الآخر فيرجح الاول لكون الحادث على تقديره واحدا
وهو الوضع للقدر المشترك وكون الحادث على التقدير الثاني متعددا وهو الوضع للواحد

وملاحظة العلاقة في الاخر والاصل عدم الزيادة ونحو ذلك فثبت التمسك بالاصل في اثبات
اللغة قلت بين المقامين فرق بين فان حدوث الوضع فيما نحن فيه معلوم لكن حصل الشك
في ان الموضوع شيء مطلق لا بشرط شيء او مقيد فيكون الشك في تعيين الحادث بانه بسيط او
مركب فلا يمكن فيه التمسك بالاصل لانه امر اعتباري عقلي لا يجري في الجزئيات الموجودة
في الاعيان واما المثال الذي فسيعلمه مما نحن فيه فالامر دائر فيه بين حدوث شيء زائد وعدمه
ولا شك ان الاصل عدمه فلا بد من البناء عليه وان لم يكن الواقع كذلك لقيام الدليل من جهة
لزوم الاختلال على اعتباره هنا وبالجملة فما حكي عن بعض انه تمسك في كون الواو العاطفة
للجمع المطلق من غير دلالة على الترتيب والمعية بان الجمعية المطلقة متيقنة الارادة والاصل
عدم الزيادة من الترتيب والمعية ضعيف في الغاية بملاحظة تلك الجهة وباعتبار الجهة الثانية
يصح التمسك بالاصل ان كان الشك متعلقا بالتكليف البدوي والمكلف به ان لم يعلم كونه شيئا
مخصوصا معينا عرضه الابهام والاختفاء لرجوع الشك ح الى التكليف بالتعيين والاصل
براءة الذمة عنه كما ان الاصل براءتها عن وجوب الترتيب والمعية سيما اذا كان هناك
اطلاق او عموم فان الاصل عدم التقييد والتخصيص ولا فرق في ذلك بين كون الشك في الحكم
التكليفي خاصة بان ثبت بالدليل كالاتفاق على عدم فساد المأمور به بعدم الترتيب مثلا
وان كان الاختلاف في وجوبه تعبدا بمعنى ترتب العقاب على تركه وبين كونه في الحكم الوضعي
خاصة او مجتمعا الا ان الاشتراط بالترتيب مثلا ايضا خلاف الاصل وبالجملة فمنع بعض اجلة العصر
عن التمسك بالاصل في هذا المقام ايضا بارجاع الشك الى المكلف به الموجب لايقاع الترتيب
تحصيلا للبراءة اليقينية فيتخرج قاعدة كلية وهي انه اذا اتفق الاصحاب على وجوب ضرب
زيد وعمرو مثلا واختلفوا في وجوب الترتيب كان الاصل وجوبه لعدم حصول البراءة اليقينية
الا به على وجه الاطلاق غير وجيه كما لا يخفى مصباح في ان الاصل في الحيوان الذي لا يؤكل لحمه
اذا ذكي هو الطهارة وجواز الانتفاع منه حتى يثبت المنع منهما والاصل عدمهما حتى
يقوم دليل على ثبوتهما فيه اعلم ان الاصحاب اختلفوا في هذا الباب على قولين الاول ان الاصل

هو الاول

هو الاول وهو المحكي عن علم الهدى والاستاد قدس سره الثاني ان الاصل هو الثاني وهو المحكي
عن جماعة وآخرهم والشهيد الثاني والاول اقرب لاصالة بقاء الطهارة السابقة على التذكية
واصالة اباحة الاشياء عقلا ونقلا لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بناء على حمل الانتفاع
على جميع اقسامه بقرينة مقام الامتنان لمجهولية الجزئي الواحد الذي هو الموضوع له على
وجه البدل الموجبة لفوات الامتنان مضافا الى الاجماع المحكي ادعاه عن علم الهدى حيث
قال فاما قوله كل لحم مما ليس بكلب ولا انسان ولا خنزير يؤثر فيه الذكوة ويخرجه عن ان يكون
ميتة ولو مات حتف انفه لم يجر مجرى نفسه بالذكوة ثم قال ودليلنا على ذلك اجماع الفرقة
المحقة عليه حجة القول الثاني وجوه الاول انه اذا خرج روحه كان ميتة لان الميتة عبارة
عن ذات ثبت له الموت وهو عبارة عن خروج الروح ولو بالتذكية والاصل في الميتة
من ذي النفس النجاسة وحرمة الانتفاع لاطلاق ما دل عليهما من الكتاب والسنة
لكون المراد من حرمة الميتة حرمة الانتفاع باقسامه لعدم المرجح البعض وفيه انه مبني
على عدم الفرق بين الميتة والميت فان الميت عبارة عما ذكر بخلاف الميتة فانه مصطلح يطلق
على ما يقابل المذكى ففي القاموس والميتة ما لم تلحقه الذكوة وعن المصباح المنير والمراد بالميتة
في عرف الشرع ما مات حتف انفه مضافا الى ان المتيقن من ادلة النجاسة والحرمة مجرد
ذلك وان المتبادر من تحريم الميتة حرمة اكلها فلا يعم غيره وكذا الخبر الميتة لا ينتفع بشيء منها
اي لا ينتفع بجزء من اجزائها نظير ما في الكاتبة لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب مع ان اثبات
النجاسة التي هي من الاحكام الوضعية بما يدل على الحكم التكليفي لا وجه له لعدم التلازم
بينهما كما في الطين فانه حرام وليس بنجس بل العمدة في ذلك هو الاجماع الذي ليس في محل
البحث محققا الثاني ان الذكوة لاهم المنافع وهو الاكل واللبس في الصلوة فاذا انتفى
الاهم انتفى الباقية التي هي تبع وفيه منع كون الاكل واللبس اهم ولو سلم فلا ملازمة
بين انتفائه وانتفاء غيره والا يكون الحكم بالعكس لغوا اللهم الا ان ينكر ورود الحكم
بها فاين راسا الثالث ان الذكاة تعذيب للحيوان ولا يجوز الا بالاذن من الشرع بل في النبوي

النهي عن ذبح الحيوان لغير اكله ورد بالمنع من عدم جواز نعذيب الحيوان مطلقا ولو سلم فلا يلزم المنع
من المنافع بعد الذبح المحرم الرابع ان الذكاة حكم شرعي له شروط مقررة يترتب عليها
طهارة الحيوان وجواز الانتفاع منه يتوقف على دليل صالح مخرج عما دل على عدمها وهو
مفقود ورد بانه انما يتم لو قام دليل على ان الاصل في كل حيوان بالزهوق روحه ثبوت
النجاسة وحرمة الانتفاع منه وادعى انه بالتذكية يحصل تخصيص هذا الاصل باعتبار كونه
سببا شرعيا في طهارته وحلية الانتفاع منه كما ان الاصل في كل مال البقاء على الملكية حتى يثبت
ان الشارع جعل شيئا سببا للنقل كالبيع ونحن نمنع من هذا الدليل اذ القدر الثابت
هو نجاسة الحيوان وحرمة الانتفاع منه اذا لم يحصل له تذكية معتبرة واما معه فلا دليل
على ذلك فيبقى مندرجا تحت ما دل على اصالة اباحة الاشياء وجواز الانتفاع منها واصالة
طهارتها ولا ندعي ان التذكية سبب شرعي لذلك حتى يطالبنا الخصم بدليله بل نقول مع
التذكية لا دليل على المنع من الانتفاع والحكم بالنجاسة فهو سبب للخروج عن مقتضى ما دل
على النجاسة وحرمة الانتفاع وبالجملة نحن ندعي جواز الانتفاع والطهارة مع التذكية لا
بالتذكية لا يقال يلزم على ما ذكر جواز الانتفاع من الحيوان المعروض بالبيع ونحوه مما يفيد نقل
الملك ايضا لعدم القول بالفصل وهذا منفي باصالة عدم الانتقال والتملك فكذا غيره لعدم
القول بالفصل لانا نقول لو سلم عدم الفصل فهذا معارض بمثله بان يحكم بهذا الجواز
من جهة الحكم بالجواز الاول مع انه يثبت مضافا الى ان مقتضى عموم قوله تعالى احل الله البيع جواز
ذلك فلا يبقى للاصل اصل ثم ان ذلك الاصل يجري فيما اذا شك في التذكية فيحكم بالطهارة
وجواز الانتفاع ام لا اشكال من ان الاصل عدم تحقق التذكية فيكون ميتة نجسة لا يجوز
الانتفاع منه ومن استصحاب الطهارة وامكان ان يقال ان القدر الثابت هو المنع عما علم كونه
ميتة فيرجع في المشكوك فيه الى العمومات ولكن الاحتياط لا يترك وعلى تقدير العدم فهل
يحكم بنجاسة الملاقي مع الرطوبة ام لا مقتضى الاصل هو الثاني والاحتياط مع الاول الاول
مصباح في ان الاصل في الدم هو الطهارة او النجاسة اعلم ان العلماء اختلفوا في هذه

المسئلة

المسئلة على قولين الاول ان فيه هو الطهارة كما هو مختار صاحب المدارك وثق والاستاد
قدس سره الثاني ان الاصل فيه النجاسة قال شيخ المشايخ وبعض العلماء حكم بكون الاصل
في الدم النجاسة وهو الظاهر من الشيخ وغيره مستند الاول عموم الموثق كما في ثق المعتضد
بالقبول والعقول والنقول كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ومستند الثاني الاخبار المعتبرة
منها الصحيح على الاصح عن محمد بن مسلم قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة
قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة
عليك ما لم تزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء وان رايته اولم تره
واذا كنت رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة
فاعد ما صليت فيه فان ترك الاستفصال يقتضي كون اللازم هو الحكم بالنجاسة ولو مع
جهل الحال والاشتباه في كون الدم المرئي من الدماء الطاهرة او النجسة كما هو ثمرة النزاع
في هذا الاصل ومنها الاخر عن محمد عن احدهما ع قال سئلته عن الرجل يرى في ثوب اخيه
دما وهو يصلي قال لا يؤذنه حتى ينصرف الى غير ذلك والاصح هو الاول لقوة دليله بما ذكر
الموجبة لترجيحه على العام المعارض له تعارض عموم من وجه وان كان العام في الاول هو اول في
عام العام وفي الثاني عام الخاص ودعوى الاصل مع عدم الاجماع على اعتباره لاجل الانتهاء
الى القطع من جهة العقل كما حقق في موضعه ولهذا قد يدعى الاصول المتعارضة بحسب الاختلاف في
المدرك الشرعي الذي اقيم الدليل القطعي على اعتباره ولكن الاحتياط مهما امكن لا يترك البتة
مصباح في ان الاصل في الدم النجس كدم الفصد اذا قل عن الدرهم هو العفو ام لا وجهان
من اصالة البراءة وجوب الازالة واصالة عدم الاشتراط بها ومن اصالة بقاء الاشتغال
بالعبادة التي عفي فيها عن اقل الدرهم من الدم مثلا وبقاء اطلاق ما دل على اشتراطها
بازالة الخبث كالاجماع المنقول فانه خرج منه ما يكون الموضوع فيه معلوما بانه مما عفي عنه
فبقي ما بقي ولكن الاول اقرب وفاقا لصاحب لك وثق لعدم دليل يدل على الاشتراط
على وجه الاطلاق وعدم ثبوت الاشتغال بازيد مما يكون في حالة الطهارة من الدم الذي

بين علم العفو عنه وغيره من النجاسات بل يظهر من الاخبار المعتبرة عدم الاشتراط بالطهارة
عن الدم الذي هو اقل من الدرهم والبيان ازيد منه على الاختلاف على وجه الاطلاق بل
العموم مثل ما قد خرج منه دم الحيض ونحوه مما علم عدم العفو عنه فلا بد من العمل بمقتضاه
في غيرها علم انه دم حيض ونحوه لحجية العام المخصص في تمام ما بقي كما حقق في موضعه
لكن الاحتياط لا ينبغي ان يترك مصباح فان الاصل فيما يستلزم العسر هو العدم
ام لا ومما يتعلق به اعلم ان ما يتصور تعلق التكليف اما ممكن الوقوع او ممتنع الوقوع كاجتماع النقيضين
والاول اما مقدور للمكلف او غير مقدور له وغير المقدور اما ان يكون عدم القدرة من
جهته او من قبل الله والمقدور اما ان يكون التكليف مستلزما للحرج ووقوع الاختلال والفساد
ام لا والاخير اما ان يكون مستلزما للعسر وتحقق الصعوبة التامة والمشقة التي لا يتحمل مثلها
عادة ام لا لا ريب ان التكليف بالممتنع ممتنع صدوره عن الشارع الحكيم عقلا والا يلزم اللغو
ان لم يكن مراده ايقاعه او كان على وجه الحتم من غير ارادة استحقاق التعذيب على الترك
فان الخطاب من غير ارادة بشيء غير متصور الوقوع خطاب بلا فائدة وهو لغو يمتنع صدوره
عن الحكيم وان كان المراد ايقاعه وارادة استحقاق التعذيب على الترك يلزم الظلم والكذب
ان وقع التعذيب بعدم التقصير الموجب للاستحقاق والكذب فقط ان لم يقع لذلك وكل
ذلك قبيح محال صدوره عن الحكيم الا عند الاشاعرة حيث جعلوا العقل معزولا وكذا على
تقدير كونه غير مقدور مع كون عدم القدرة من قبل الله ويدل على عدم وقوع ذلك قوله تع
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو ذلك من الاجماع والاخبار فقول بعض الاشاعرة
بوقوع التكليف بما لا يطاق تمسكا بتكليف من يمتنع الايمان في حقه بسبب اخباره بانه لا يؤمن
كابي لهب بالايمان فاسد مع فساده من اصله لما مر في اول الادلة العقلية مخالف لصريح
الاية المذكورة مع غاية قوتها ولهذا لم يقل المحققون منهم بالوقوع بل اكتفوا بمجرد الجواز
مع انه ايضا فاسد لما مر وكذا ما اذا كان عدم القدرة من قبل المكلف خلافا لمن قال ان
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لعدم ترتب الثمرة على التكليف الذي هو فعل من افعال الله

وجعل الثمرة

وجعل الثمرة مجرد التعذيب مع قبحه عقلا لعدم التقصير بالنسبة الى ذلك التكليف مناف لكون الرحمة
ذاتية والغضب عرضيا بخلافه عند ترك المقدور فانه من لوازم العصيان والتقصير غير مقترن
مع القصور وكذا لا اشكال في جواز التكليف بالمقدور الذي لا يستلزم العسر والحرج فالاصل
العقلي بل النقلي ايضا على وجه في الثلاثة الاول العدم والاصل في الاخير الجواز بل هو الواقع
واما التكليف الالزامي كالوجوب او الحرمة اذا كان مستلزما للعسر والحرج كما في الحكم بوجوب
الاقتصار من عليه صلوة فائتة في الاكل والشرب والنوم على ما يتوقف عليه البقاء وسد
الرمق فهل الاصل عدمه ام لا وجهان من ظهور الاتفاق على العدم ومن اختيار جمع من الاعيان
كعلم الهدى والشيخ على ما حكي في الفقه ما يستلزمهما المستلزم لوجدان مستند دال على
خلاف ذلك لكن الاقرب هو اصالة العدم لقوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تع وما يريد الله ليجعل عليكم في الدين
من حرج وقوله تع والاغلال التي كانت عليهم وقوله تع ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته
على الذين من قبلنا ونحو ذلك مما دل على نفي العسر والتكاليف الشاقة في شريعة نبينا
دون شرايع السابقة مضافا الى الاخبار المتكاثرة بل لعلها في المعنى متواترة الدالة على
ارتفاع التكاليف الشاقة عن هذه الامة المرحومة كالنبوي بعثت بالحنيفية السمحة السهلة
فان الامتنان يقتضي اختصاص السهولة بهذا الدين كما لا يخفى والاخر لا ضرر ولا ضرار
والصحيح الوارد في كون المسح ببعض الراس والرجلين بعد ذكر الوجه في التبعيض في التيمم
بانه علم ان ذلك اجمع لا يجري على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا
يعلق ببعضها ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج والحرج الضيق الى غير ذلك من الاخبار
المتكاثرة التي منها ما يدل على ان بني اسرائيل كانوا اذا اصاب احدهم قطرة بول قرضوا
لحومهم بالمقاريض وقد جعل لهذه الامة الماء طهورا بل قد يقال ان العقلاء يقبحون
سيدا يكلف عبده بتكليف شاق فيه حرج وعسر ولولا عدم جواز ذلك عقلا لما صح
لما صح منهم ما ذكرنا وان التكليف بما يفضي الى الحرج محال لغيره لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف

على الله فان الغالب ان صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج تبعد من الطاعة وتقرب من المعصية لكثرة المخالفة وان الله تعالى ارحم بعباده من ان يكلفهم ما لا يتحاملونه من الامور الشاقة واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس بشيء من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك وبالجملة جرت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال الكثير نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتهيات ونوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله منتف في الشرع وبالجملة فنفي العسر والحرج في هذه الشريعة مما لا ريب فيه كما عن جمع كثير من علمائنا بل عن بعض الاجلة دعوى اجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين

وهو بحر العلوم مولانا السيد المهدي ره وكذا الظاهر عبارة لفقه منه

واما اختيار علم الهدى وغيره فلعله مستند الى دليل خاص اقتضى تخصيص هذه القاعدة عندهم وهذا على تقدير وقوعه غير قادح في حجية القاعدة النقلية كالعام المخصص لقبول القاعدة النقلية التخصيص نعم ان كانت القاعدة عقلية كالتكليف بالمحال المنفي عقلا ونقلا في جميع الشرائع فلا تقبل الا التخصيص الموضوعي كقاعدة حجية المظنة عند انسداد باب العلم والجاه والقاعدة المخصصة بخروج الظن القياسي ونحوه ولكن لا يمكن كون المخصص في القاعدة النقلية في غاية القوة لان تلك القاعدة معتضدة بالشواهد العقلية والقواعد القطعية فتكون عن كثير من الصحاح والادلة الظنية راجحة ان كانت متعارضة بتعارض العموم من وجه بل يمكن القول بالرجحان عنها وان كانت اخص منها مطلقا فليس حالها كسائر العمومات في جواز التخصيص مطلقا بل لا بد من غاية القوة في المخصص بل قد يحتمل كون هذه القاعدة كقاعدة عدم جواز التكليف بالمحال في عدم امكان التخصيص وان كان فيه منافسة من جهة مشروعية المجاهدة النفسانية بالجهاد الاكبر وتحمل الرياضات والمشاق لترتب ثمرات عظيمة ولكن الاصل بمقتضى ما ذكر نفي ما يسمى عسرا وحرجا عرفا ولغة في التكليف الالزامي واما التكليف الندبي فلا لعدم صدقهما ولا اقل من ان يقال ان المتيقن ما يكون فيه الالزام والصعوبة فيكون غيره مما لا دليل قطعي على نفيه ولذا يقع باستحباب الاحتياط في جميع امور الدين لعدم استلزامه العسر لان المكلف ان شاء

فعل وان شاء

فعل وان شاء ترك ولا يتوجه فيها الاستلزام العسر كما مر مصباح في ان الاصل فيما يسمى بيعا حقيقة لغة وعرفا هو الصحة وترتب الاثر المقصود منه وهو انتقال الملك وجواز التصرف لقوله تعالى احل الله البيع سواء قلنا ان الاسم المفرد المحلى باللام للعموم او لتعريف الماهية اما على الاول فظاهر واما على الثاني كما هو الحق فلافادة العموم الطبيعي الذي هو اشمل من جهة تناول الفرد النادر من جهة وجود الطبيعة في الكل سيما مع الورود في مقام الامتنان والبيان كما فيما نحن فيه وبالجملة ففهم العموم من امثال هذا الكلام مما ينبغي ان لا يرتاب فيه ويعضد كون ذلك اصلا في هذا الباب ما حكي عن ظاهر جملة من الكتب من دعوى الاجماع عليه بل عن لف ولا يضاح الفقهاء في جميع الاعصار والاصقاع على عمومية الاستدلال بهذه الاية الشريفة وعن تفسير الرازي ان المسلمين ابدا يتمسكون في جميع مسائل البيع بهذه الاية ولكن ذكر هنا ايرادات نحن نذكرها مع جوابها الاول ان الاسم المفرد المحلى باللام لا يفيد الا التعريف للماهية ومتى كان كذلك كفى في العمل ثبوت حكمه في صورة واحدة وفيه انه لو سلم انما يتوجه في الطلبيات لا الاخباريات فان الاخبار بايقاع الحلية على الطبيعة يقتضي جعلها من احوال الذات فعلى القول بكون جعله كاشفا عن الواقع يستفاد انها من مقتضيات الذات وح يجب وجودها متى وجدت الذات لعدم جواز التخلف عن ذي الذاتي وعلى القول بعدم الكشف بكون مقام الخطابة مقتضيا للحمل على العموم حذرا عن لزوم الترجيح بلا مرجح او الاغراء بالجهل القبيح على الحكيم فيستفاد العموم الحكمي وبالجملة ففي المقام اما عموم وضعي او طبعي او حكمي واياما كان فالمطلوب حاصل الثاني انا ان سلمنا افادة الاية العموم لا شك ان افادتها العموم اضعف من افادة الجمع المحلى باللام مثلا فافادتها ضعيفة مضافا الى تطرق تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسوله لانه كذب والكذب على الله محال وفيه منع ضعف الدلالة بل هو بمعونة المقام اقوى ومنع لزوم تخصيص الاكثر بالنسبة الى الافراد الخارجية كما لا يخفى ولو سلم فالقطع ثم لو نوقع التفاوت في الدلالة في الفاظ العموم وغيرها واختصاص عدم الجواز لو سلم بتخصيص

تخلف

لفظ موضوع للعموم لا مطلق محمول عليه كما فيما نحن فيه على الاصح الثالث ان قوله تعم واحل الله البيع
وحرم الربوا يقتضي ان يكون كل بيع حلالا لان الربوا هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة
واول الاية اباح واخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال والحرام من هذه الاية فكانت مجملة وجب الرجوع
في معرفة الحلال والحرام الى بيان رسول الله كما روي ان عمر قال خرج رسول الله من الدنيا وما سالنا
من الربوا وفيه ان الربا زيادة بغير البيع كما يدل عليه التشبيه في الاية وورد به السنة فلا اشتباه
ولو سلم كونه عبارة عن مطلق الزيادة فالبيع خاص مقدم عليه ولو سلم العموم من وجه فالترجيح
معه لاعتضاده بمامر مضافا الى كون البيع الذي لا زيادة فيه نادرا بخلاف الربا بغير البيع
فيكون تخصيص الربوا اولى فيبقى البيع على العموم وفهم عمر مع عدم اعتباره لا يدل على الاجمال كما لا يخفى
الرابع ان هذا الكلام يحتمل ان يكون من تمام كلام الكفار بان يكون المعنى انهم قالوا البيع مثل الربوا ثم
انكم تقولون واحل الله البيع وحرم الربوا فكيف يعقل هذا المعنى مع عدم جواز التفريق بين المثلين
في الحكم عن الحكيم كما عن الرازي وح لا يجوز الاستدلال اذ قول الكفار ليس بحجة وفيه ان ذلك الاحتمال
مع كونه منافيا لما حكي عن المسلمين من التمسك بهذه الاية مبني على الاضمار جملة وهو خلاف الاصل
بل غير صحيح لعدم القرينة مضافا الى لزوم كون الواو لغوا كما لا يخفى بل الاية في غاية الظهور على
انقطاع كلام الكفار عند قوله انما البيع مثل الربوا كما ينبه عليه قوله تعم فمن جاءه موعظة
عقيب ذلك الخامس ان لفظ البيع يحتمل ان يكون له حقيقة شرعية مخصوصة كما يقتضيه ذكر الحد
له في الفقه فلا وجه للحمل على ما يسمى بيعا لغة وعرفا وفيه ان الحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة فلا بد
من حمله على المعنى اللغوي السادس ان المطلق ينصرف الى الغالب فلا بد في غيره من الرجوع الى اصالة
الفساد لا الصحة وفيه ما مر من استفادة العموم السابع ان الحلية لا يستلزم الصحة فان غاية ما يدل عليه
عدم المؤاخذة كما ان الحرمة لا تستلزم الفساد وفيه ان وروده بعد ذكر النهي عن اكل الربوا مبنيا على
ان المراد جواز اكل المبيع والتصرف فيه بالبيع ولا قائل بجواز ذلك به من دون التملك كما لا قائل
بالحرمة فيما نحن فيه مع التملك مضافا الى اقتضاء المقام ذلك لانهم كانوا يرتكبون ما يرتكبون
بطريق الانتقال واللزوم فيتحقق التملك مع البيع دون فلا حاجة الى ان يقال لزم حمل الحلية

على الصحة

على الصحة لئلا يلزم اخراج البيع المنهي عنه عن العموم لما ان التخصيص اولى من التجوز حتى يحتاج
الى ترجيح المجاز في المقام باستلزامه حادث واحد وهو الصحة بخلاف ما اذا بقي لفظ
احل على ظاهره وارتكب التخصيص فان اللازم ح حادثان الاباحة والصحة والاصل عدم تعدد
الحوادث حتى يرد ان هذا الاصل معارض باصالة فساد المعاملة وان المفهوم عرفا عند ارادة
الصحة ايض الاباحة فيتحقق اتحاد ثان ح ايض وان هذا الحمل يستلزم حمل قوله تعم وحرم الربوا
على الفساد بقرينة السياق وهو محذور اخر فيكون التخصيص اولى الثامن ان الاطلاق اذا
ورد في غير مقام بيان حكم نفسه لا يفيد العموم وما نحن فيه كك لكون ذلك في مقام الرد
في الحكم بعدم التفرقة وفيه مع كونه خلاف فهم المسلمين كما حكي وهو الظ ان الربوا في قوله تعم
وحرم الربوا لا بد من حمله على العموم ليتحقق الذم على اكل كل فرد منه فلا بد من حمل البيع ايض عليه
بقرينة السياق مع ان الظ ان ذلك من باب الرد ببيان قاعدة كلية في مقامه وذلك يحمل على
العموم كما يق فلان نصب الفاعل والفاعل مرفوع ونحو ذلك التاسع ان قوله تعم احل فعل
ماض لعله اخبار عن الحلية في الاديان السابقة وفيه ان ذكر ذلك بعد صيغة المضارع الظاهرة
في الحال مع اتحاد المدلولين في الزمان كما يقتضيه مقام الذم كما لا يخفى يقتضي كون ذلك بالنسبة
الى الحال مضافا الى اصالة بقاء ما في الاديان السابقة سيما على القول بذاتية الحسن والقبح
العاشر ان المراد هو البيع المتحقق حال صدور الخطاب لا مط وفيه ان حكمه عام كما حقق في محله
ثم هل يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة معاملة الصبيان ام لا وجهان من استفادة
العموم ومن ان الاحلال ظاهر في كونه بالنسبة الى من هو قابل لان يحرم عليه الشيء والظ ان المراد
من البيع بيع من يتحقق له الاحلال والاحتياط لا يترك بحال مصباح فان الاصل في الشرط الواقع
في ضمن العقد عند قيام الدليل على صحته او فساده هو الصحة او الفساد وجهان من عموم قوله
المؤمنون عند شروطهم للزوم حمله على الانشاء وطلب الوفاء كما هو وظيفة الشارع حذرا
عن الكذب في الغالب كما ان ذلك هو المستفاد من طريقة الاصحاب ظاهرا ومن ان ظاهر الاخبار
من غير قرينة صارفة عنه بناء على منع كون ما ذكر قابلا لكونه قرينة لجواز التخصيص الذي هو

راجح بالنسبة الى التجوز واحتمال العهد ان قلنا ان التخصيص مستلزم للحكم بخروج الاكثر فيحمل على
العهد والمعهود غير معلوم فيسقط الاستدلال ولكن الاول اوجه لفهم العلماء الانشاء مضافا
الى الظهور وان حكى الخلاف في الوجوب والاستحباب ولكن بعد الحمل على الانشاء لابد من اعتبار الاقرب عرفا
وهو الوجوب مضافا الى حمل عموم الشروط على الشروط التى لم يثبت فسادها فلا يلزم تخصيص الاكثر
مع انه غير معيب على الاصح وايض اذا وقع العقد على الشرط المخصوص يكون العقد مخصوصا واذا حكمنا
بلزوم الوفاء بكل عقد لعموم قوله تعا اوفوا بالعقود يكون الوفاء بالشرط ايض لازما لتحقق العقد
المخصوص وهو المراد من الصحة مع انه لو لم يكن صحيحا شرعيا لما امر بوجوب الوفاء الذى هو ظاهر
فى التقرير والامضاء بل الظاهر ان السيرة على ذلك بل يظهر من بعض الاخبار مثل ما دل على ان
بعض المعصومين ع زاد على مهر السنة من باب الشرط حين لم ترض المرءة كون الاصل فيه هو الصحة
مع ان ذلك احوط من وجه ويتفرع على هذا لزوم عدم اخراج المراءة من بلدها عند اشتراطه
فى ضمن العقد ونحو ذلك من الشروط التى لا يثبت فسادها **مصباح** فى ان الاصل فيما ثبت
لانبياء بنى اسرائيل من الاحكام كجواز اقامة الحدود وثبوته لفقهائنا ام لا مقتضى الاصل هو
الثانى مع عدم دليل عليه واما رواية علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل فمع قصورها سندا
بالارسال قاصرة دلالة بالاجمال والاحتمال ارادة الائمة المعصومين ع بجعل التشبيه على الاظهرية خاصة
حتى لا يرد الحملة انبياء بنى اسرائيل من ائمتنا مع ان ارادة غيرهم تقتضى اخراج الاكثر لعدم كون
الاكثر بمنزلة الانبياء قطعا ولو سلم ارادة الاعم فيحتمل كون وجه التشبيه هو الترتبة او لزوم قبول
الفتوى منهم كما هو المتبادر فان التشبيه المطلق ينصرف الى الشايع والمتبادر ومثله ذلك قوله ع
العلماء ورثة الانبياء مضافا الى امكان ارادة ارث العلم لا الحكم كما ورد ان الانبياء لم يورثوا
درهما ولا دينارا ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر نعم يمكن اثبات الجواز لهم من وجه
اخر كلزوم اقامة الحدود والامر بالمعروف ودفع الفساد والفرار ودفع الهرج والمرج وما يستلزم
الاختلال مضافا الى ما دل على كونهم منصوبين من قبلهم فى الحكم كخبر عمر ابن حنظلة وغيره مما سيأتى
فى اواخر الكتاب فانتظر **مصباح** فى ان الاصل فى العبادات والمعاملات هو الصحة او الفساد

اعلم

اعلم ان كلا من العبادات والمعاملات مما لابد فى حصوله من امور الحادثة كما لا يخفى فاذا شك فى حصوله
فمقتضى الاستصحاب هو العدم ويلزم منه الفساد لعدم القول بالواسطة على حصول تلك الامور فيكون
منه الفساد الاصل فيها هو الفساد ولكن اذا صدر من البالغين العاقلين معاملة غير منهى عنها
مشتملة على الايجاب والقبول من غير ان يقوم دليل شرعى على صحتها او فسادها حتى يحكم بمقتضاه
فهل يكون الاصل ايض هو الفساد اولا بل الاصل هو الصحة الظاهر هو الثانى التفاتا
الى قوله تعـ يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود لان الامر بالوفاء لا يتحقق الا مع الصحة لظهوره
فى الامضاء والتقرير كما بين ان المدار فى تصحيح كثير من المعاملات بل كلها عليه وندعى
ان سيرة العلماء من غير خلاف يظهر اسنادهم اليه فى محل النزاع والوفاق وبالجملة فبقاء
لفظ العقود على حقيقة اللغوية وكونه حقيقة فى العموم الاستغراقى وعدم قرينة صارفة
عن ارادته تقتضى حمله على لزوم الوفاء بكل عقد الا ما خرج بالدليل حذرا عن لزوم الاغراء
بالجهل ويلزمه الصحة كما مضى ولكن اورد على اثبات الاصل المذكور من الاية الشريفة وجوه
من الايراد الاول ان حمل قوله تعـ العقود على كل عقد اخترع بان يكون الكل داخلا فى شرع
الرسول من غير حد وضبط يلزم ان لا يكون المعاملات وعقودها على النهج المقرر فى الفقه
وعلم الانضباط فيها والمسلم عند الفقهاء انحصارها فى البيع ونحوه من المعاملات المعهودة
المثبتة فى كتب والبناء على خروج ما خرج وبقاء ما بقى مستلزم لخروج الاكثر الذى لا يرضى به
المحققون فان الباقى فى جنب الخارج كالعدم والحمل على العقود الموجودة المتعارفة فى ذلك
الزمان يوجب الاشكال فيما لم يثبت فيه التداول والتعارف الثانى ان وجوب الوفاء انما
يترتب على العقد الصحيح فيكون فرع العلم بالصحة فلا يمكن اثبات الصحة به الثالث ان المراد من العقود
غير معهود دعن بعض كابن عباس ومجاهد وغيرهما ان المراد العهود التى كانت اهل الجاهلية
عاهد بعضهم بعضا فيها على النصرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم وعن ابن عباس فى رواية
اخرى ان المراد العهود التى اخذ الله سبحانه على عباده بالايمان به وطاعته فيما احل لهم
او حرم عليهم ويؤيده قوله تعـ الذين ينقضون عهد الله وعن زيد بن اسلم ان المراد

عدم الصحة الموقوفة على حصول تلك الامور ويلزم منه

فما يعقده المرء على نفسه كعقد الايمان والعهد والنكاح وعن ابن طلح وغيره ان المراد ميثاق اهل
الكتاب بالعمل بما في التورية والانجيل من تصديق نبينا ص وعن الجواد ع ان رسول الله ص عقد
لعلي ع بالخلافة في عشرة مواطن ثم انزل الله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التي عقدت
عليكم لامير المؤمنين ع الرابع ان الخطاب للمؤمنين فلا يشمل المؤمنات والكفار فلا يصح الحكم
بصحة العقد الصادر منهم بمجرده الخامس انه يحتمل ان يكون المراد هو العقود الماضية التي
صدرت من اولئك المؤمنين قبل نزول الاية الشريفة كما يشعر به لفظ الوفاء مضافا الى ان
الحمل عليها لا يستلزم حمل الوجوب المستفاد من قوله تع اوفوا على الوجوب المشروط بالوقوع
كالحج بخلاف الحمل على العقود المستقبلة خاصة فهو خلاف الظاهر وكذا الحمل عليهما معا بل هو
مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي فيكون الحمل على العقود الماضية اولا وهي
غير معلومة فيسقط الاستدلال السادس ان الوفاء بمضمون العقد الذي هو النقل والانتقال
غير ممكن فلا بد من الحمل على العقد الذي مضمونه الوعد في المستقبل فلا تكون الاية اصلا
في المعاملات السابع ان العقد حقيقة في نحو عقد الحبل فاستعماله في غيره مجاز فلا بد من
حمله على افراد المعنى المجازي الذي استعمل فيه اللفظ لا كل ما يصح الاستعمال فيه فلا يمكن الاستدلال
على صحة العقود المشكوك فيها لعدم العلم باطلاق اللفظ يومئذ عليها ويمكن الجواب عن الاول
بمنع لزوم تخصيص الاكثر ومنع عدم جوازه او توقفه على سد جميع وجوه التاويل بل هو كساير
التخصيصات في ترجيحه على ساير التاويلات سيما مع تمسك العلماء وعن الثاني بان عموم اللفظ
يقتضي صحة كل عقد خرج منه ما قام الدليل على فساده وعن الثالث بان الاختلاف لا يوجب
الاجمال في النصوص سيما مع الاقتران باستدلال جل العلماء بل كلهم واما الخبر فمع ضعف سنده
غير مناف فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وعن الرابع بان التكليف باحكام الفروع بعد
مراعاة الاصول فالمراد لزوم ايمان الكل والوفاء بالعقود مضافا الى عدم القول بالفصل بين
المؤمن والكافر والذكر والانثى سيما اذا كان احد طرفي العقد هو المؤمن لان العقد لا يتبعض
صحة وفسادا وان تبعض حرمة وجوازا كما في البيع وقت النداء من الرجل والمرأة وعن

وعن الخامس

وعن الخامس بان ثبوت الحكم موقوف على ثبوت موضوعه فالمراد العقود الموصوفة بوصف الوجود
من حيث هي كما ان قولنا اكرم العلماء محمول على وجوب اكرام العلماء الموجودين فمن جهة الاطلاق
الاحوالي بالنسبة الى الازمنة يحمل على من وجد ومن سيوجد بعد الوجود ولا يلزم من ذلك حمل الامر
على الوجوب المشروط مضافا الى ان العموم عرفا هو المفهوم كما تمسك به العلماء فالتوقف فيه شبهة
واضحة على ما ذكر وعن السادس بان المراد تسليم العوضين وتمكين المتعاملين على تسليطهما
برفع السلطنة والعذر لا الوعد الذي هو خلاف ما فهمه الجمهور ولا ريب ان ذلك لا يكون الا
مع تحقق الصحة والنقل والانتقال وعن السابع ان الظاهر ان العقد عند الاطلاق كان محمولا
على غير نحو عقد الحبل من العقود المتعارفة اما على وجه الحقيقة العرفية او الشرعية كما
عن ظ كنز العرفان ولو سلم التجوز فاللفظ محمول على ما له المشابهة الموجبة لصحة الاستعمال
سواء استعمل فيه ام لا كما في ساير الاستعارات مع ان استدلال الفحول الاصحاب في المعاملات
في كثير من الابواب بالاية المذكورة يقتضي وهن امثال تلك المناقشة الضعيفة التي لا تقتضي
الخفاء والخدشة في الظهور العرفي الذي يقتضي كون الظاهر مرادا حذرا عن لزوم الاغراء
بالجهل كما مر فيستفاد من الاية الشريفة صحة كل عقد ومعاملة الا ما خرج بالدليل المخصص
وبالجملة ح واما اذا ورد دليل دال على الفساد وكان مساويا لها فلا يجوز التخصيص ولكن لا يبعد
الحكم بالفساد لانتفاء مقتضي الصحة واصالة بقاء مال كل في ملكيته بل ينبغي الحكم به لذلك
وهل يحكم بالصحة اذا ورد النهي عن المعاملة وقلنا ان النهي لا يقتضي الفساد عقلا ونقلا كما
هو الحق المحقق في موضعه ام لا قولان من ملاحظة ان الامر بالوفاء لا يمكن تعلقه بما هو حرام
كما عن شيخ المشايخ لامتناع اجتماع الضدين فاذا انتفى هذا الامر بقي المعاملة بلا مقتضي الصحة فينبغي
الحكم بفسادها من هذه الجهة لا من جهة النهي ولهذا يحكم بفساد بيع المنهي عنه ومن ان المحرم
هو نفس العقد وايجاده في الخارج ووجوب الوفاء انما تعلق بعد تحققه فمتعلق الوجوب غير متعلق
الحرام ولا بعد ان يكون فعل محرم سببا لوجوب فعل اخر كما عن الاستاد قدس سره وهذا هو
الاقرب ولهذا يحكم بوجوب رد المثل او القيمة بعد تلف مال الغير ظلما بل ينبغي التنبيه على امور

الاول انه هل يحكم بالصحة بالمعاملة المشتملة على الايجاب والقبول الفعليين دون اللفظيين كبيع المعاطاة بمجرد تلك الاية اشكال من ان المتيقن ان العقد اسم للايجاب والقبول الذين يكونان باللفظ فلا يشمل الاية المعاملات المعاطاتية ومن ان اطلاق لفظ العقد على صيغ المعاملات مجاز كما عن جماعة على وجه الاستفادة والعلاقة المصححة موجودة في المعاطاة ايضا فيشملها العموم ولكن الظاهر ان الاول اقرب لكون الاية مدنية وصيرورة لفظ العقد يومئذ حقيقة وكون المتبادر منه ما يكون باللفظ وكون غيره غير متبادر ولو لم ندع صحة السلب بالنسبة اليه فان قلت اذا اشترى احد سلعة بالمعاطاة ثم باعه بعقد لفظي وجب عليه الوفاء لعموم الاية ولا يمكن ذلك الا مع الانتقال وليس ذلك الا مع الصحة قلت مع ان ذلك معارض بالمثل فيما اذا باعه البائع الاصلي قبل بيع المشتري او معه وانه يمكن منع الشمول لاشتراط وجوب الوفاء بالقدرة عقلا وشرعا والقدرة الشرعية فيما نحن فيه مشكوك فيها للشك في سببها فيبقى المنع عن التصرف في مال الغير بلا مانع ان المعاطاة على المشهور الذي كاد ان يكون اجماعا تفيد اباحة التصرف كما عليها عمل المسلمين ويكفي ذلك في توجه الامر بالوفاء فلا يلزم الانتقال ولا اقل من الاحتمال فيسقط الاستدلال فما يظهر من بعض من الحكم بالصحة وفاقا لما حكى عن اخر لا يخلو عن غفلة وكيف كان فالاحتياط مطلوب الثاني انه قد يتوهم يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة معاملة الصبي اذا كان في العقد بالغا رشيدا لانه مامور بالوفاء بالعقد الذي وقع مع الصبي نظرا الى عموم الاية الشريفة فيلزم ان يكون صحيحا بالنسبة اليه فيلزم صحته بالنسبة الى الصبي ايضا لعدم تبعض العقد صحة وفسادا وعدم كونه مامورا بالوفاء باعتبار عدم توجه التكليف اليه لا يستلزم عدم الصحة الذي يقع بين الصبيين لان مقتضى عمومها وجوب الوفاء بجميع العقود حتى التي صدرت حال الصبا وهو ولولا صحتها لما توجه الامر بالوفاء بها بعد البلوغ وتوجه الامر بالوفاء بعده لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر الذي هو حكم وضعي نعم تحققه بالنسبة الى الصبيان قبله اللهم الا ان يتوهم هذا صحيح لو علم بتحقق العقد من المخاطبين بالاية الشريفة في حال صغرهم وهو غير معلوم ومعه لا يتجه الاستدلال فتامل ومما ذكرنا يظهر

هو حكم وضعي هذا ويمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة العقد الذي ..

صحة دعوى جواز الاستدلال بعموم الاية الشريفة على صحة عقد الولي الصغيرة اذا كان الزوج بالغا رشيدا لانه مامور بالوفاء به ومعناه العمل بمقتضى العقد من الانفاق واعطاء المهر اقول يمكن ان يقال ما دل على اشتراط البلوغ في المتعاقدين يوجب تخصيص الاية ولا اقل من الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال كما تقدم وقال شيخ المشايخ لا يمكن الاستدلال بها على صحة العقد الذي لا يمكن للعاقد الوفاء بمضمونه او ليس شيء يتاتى للعاقد الوفاء به مثل عقد الولي بنته الرضيعة متعة يوما او مثله لعدم تاتي تمتع بها ولا اثما اخرويا تاتي للمولى الوفاء والخروج عن عهدته واما الثمرات التي يكون فرع ثبوت الصحة ومشروطة بها مثل حلية النظر الى امها فلا يمكن الاستدلال عليها للزوم الدور ومع انها ليست بيد الولي ولا من الاحكام التكليفية حتى يجب على الولي الوفاء بها ولا من الاحكام الوضعية الغريبة شرعا مع ان النظر الى الام ليس بيد الولي قطعا اذ كان حلالا فحلال والا فلا من غير مدخلية للولي اصلا بل الام اولى بالخطاب بكشف الوجه للمتمتع من الولي مع انها ليست باختيارها حلية النظر وحرمته مع انها ليست بطرف العقد قطعا ثم قال ومما ذكرنا ظهر انه لا يمكن الاستدلال بها وبنظائرها على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم كما فعله بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شيء عليهم وعدم خطابهم بالواجبات بل يشكل الاستدلال باية احل الله البيع ايضا للسياق حيث قال وحرم الربوا مع ان الاحلال ايضا ظاهر في كونه بالنسبة الى من هو قابل لان يحرم عليه الشيء وقال قيل يشكل الاستدلال بها على العقود الجائزة مثل الشركة والمضاربة وغيرهما لعدم وجوب الوفاء جزما الا ان يجعل المراد وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع ثبت المقتضي لا في موضع لم يثبت وحكى عن بعض القول بان العقود الجائزة ما لم يحصل فيها فسخ من الطرفين يجب الوفاء بها نظرا الى عموم الاية الشريفة وخروج صورة الفسخ من عمومها لا يقتضي عدم شمولها صورة عدم الفسخ فهي بهذا الاعتبار مندرجة تحت العموم ولو كان جواز الفسخ مانعا من شمولها لما شملت البيع الذي لا يشترط فيه خيار المجلس ونحوه وهو باطل وبالجملة الاية الشريفة تقتضي وجوب الوفاء بكل ما يسمى عقدا سواء سمي جائزا

باعتبار ولا زمًا باعتبار آخر ولا وخروج بعض الافراد في بعض الصور لا يقدح في التمسك بالعام بعد قيام
الدليل على خروجه اقول هذا جيد بناء على كون المراد وجوب الوفاء فيما ثبت مقتضيه او قلنا
بمقالة هذا القائل فان تلك ظاهر الوفاء بالعقود هو العمل بما يلزم على المتعاقدين من بها
التسليم والتمكين ونحوهما مما هو من توابع العقود اللازمة فكانه لا عموم في المعنى التركيبي قلت
لا نم اختصاص الوفاء بالعقد في الامور اللازمة بل يعم ذلك وغيرها كما في الوفاء بالوعد فيمكن
ادعاء كون الآية اصلًا في صحة العقود الجائزة كالوكالة والعارية كما اختاره بعض اجلة
العصر ولكن بعد التأويل المذكور لئلا ينافي الوجوب الوفاء ومع ذلك فالاحتياط في موضعه
لا يترك الثالث ان العقد اذا كان فضوليًا من طرف دون الآخر هل يمكن الاستدلال بتلك الآية
على صحته ام لا قال بعض اجلة العصر نعم لان غير الفضولي مأمور بالوفاء فيصح بالنسبة اليه فيكون
كذا بالنسبة الى الفضولي لعدم تبعض العقد صحة وفسادًا واذا صح هذا القسم من المعاملة الفضولية
صح القسم الآخر وهو ما اذا كان طرفا العقد كلاهما فضوليين اذ الظاهر انه لا قائل بالفصل
بين الصورتين مع امكان اندراجه تحت عموم الآية اقول ان كان المراد بالصحة في حق الفضولي
هو الصحة التزلزلية الموقوفة على الاجازة فصحيح والا فلا اذ لا يلزم الا تبعض العقد استقرارًا
وتزلزلًا وهذا غير منفي الرابع اذا دار الامر بين كون العقد جائزًا يجوز لكل من الطرفين
فسخه وبين كونه لازمًا لا يجوز فسخه لاحد منهما فالاصل نظرًا الى عموم الآية الشريفة هو الثاني
كما عن جمع الخامس اذا شك في كون جواز فسخ العقد فوريًا او مطلقا فمقتضى الآية الشريفة
الاول مصباح في ان الاصل فيما دل على وجوب الاعادة بالاخلال هو الفساد ام لا بل غاية
ذلك الدلالة على وجوب الاعادة والاتيان بالعبادة ثانيًا من غير دلالة على فساده وفي ذلك
كما في بعض الاخبار الآمرة بالاعادة الصلاة في بعض الاحوال بالاخلال بشرط او جزء فقال بعض
اجلة العصر المعتمد هو الاول لوجوه منها ان لفظ الاعادة حقيقة في الاتيان بالشيء بعد
الاتيان به سابقًا باعتبار وقوع خلل فيه وطرو فساد عليه فيجب حمله عليه عند الاطلاق
مجردًا عن القرينة كما هو المفروض بادعاء الحقيقة الشرعية كما في لفظ الصلاة بعد الاعتراف

يكون معناه

يكون معناه اللغوي مطلق الاتيان بالشيء ثانيًا وان كان من جهة التعبد بدون الفساد وبادعاء
ان ما دل على ثبوتها في نحو لفظ الصلاة دل عليه في لفظ الاعادة فيكون من باب حمل اللفظ على
حقيقته الشرعية لا العرف الخاص ثم سلم عدم الثبوت وادعى ان ما ذكر اظهر الافراد
فيلزم حمل الاطلاق عليه بناء على ثبوت الظهور فيما ذكر في زمان صدور الخطاب لا بعده
حتى ينتفي شرط الحمل اقول لا يخفى ان ادعاء الحقيقة الشرعية مشكل واثبات الاصل بالتبادر الاطلاقي
لو سلم اشكل ومنها ان الظن بل المقطوع به ان ما يجب فيه اعادة العبادة لا يكون ذلك الا بفسادها
اذ لا قائل بالفصل بين وجوب الاعادة وفساد العبادة فتأمل ومنها ان الاصحاب
قديمًا وحديثًا قد تمسكوا بالامر بالاعادة على فساد العبادة وبما دل على نفيها على الصحة
وقد استمرت طريقتهم على ذلك من غير تأمل ولا تشكيك فذلك اجماع منهم على ما ذكروا والاجماع
حجة اقول ان ثبت الاجماع فهو المتبع والا فلا يخ ما ذكر من اشكال ولكن الثمرة ظاهرًا نادرة
وكذا الكلام في دلالة نفي الاعادة على الصحة لادعاء فهم ذلك في عرف الشرع وظهور اتفاق
الاصحاب وعدم القائل بالفرق بينه وبين الاعادة وعدم اجتماع نفيها مع الفساد
للزوم الاعادة معه وكذا الكلام في كون الامر بالقضاء ونفيه كالامر بالاعادة ونفيها
فيما ذكر على تقدير ارادة المعنى اللغوي وكون الامر به دالًا على الفساد دون نفيها على تقدير
الحمل على المعنى الاصطلاحي فليتأمل مصباح في ان الاصل فيما ثبت بشهادة العدلين
كالهلال ثبوته بما يفيد الظن الاقوى كالشياع الظني ام لا اعلم ان الاصحاب اختلفوا فيه على
قولين الاول ان الاصل ذلك فيجوز اثبات الهلال بالشياع المفيد للظن الاقوى وهو المحكي عن ظ
كرة ولك تمسكًا بالفحوى والقياس بالطريق الاولى الثاني عدم كون الاصل ذلك وهو المحكي
عن ظ لك والذخيرة والرياض وجمع العلامة وغيرها وهو المعتمد للاصل والعمومات
المانعة عن العمل بغير العلم ومنع كون العمل بالشهادة من باب الوصف ليتحقق الاولوية لو سلمت
بل من باب الاسم المفقود في المقام بل ندعي ان اللازم مما ذكر الاكتفاء بالظن الحاصل بالقرائن
اذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين او كان اقوى وهو باطل اجماعًا نعم على القول

باصالة حجية الظن ولو في الموضوعات الصرفة كان للقول الاول وجه ولكن قد عرفت ان الاصل عدمها

مصباح في ان الاصل في التهمة كونها مانعة عن قبول الشهادة او عدمه قولان الاول ان الاصل كونها مانعة حتى يثبت المخرج عنه وهو المحكي عن بعض على وجه الاستفادة الثاني كونها غير مانعة حتى يثبت المخرج عنه كما عن آخرين لكن حجة القول الاول امور الاول اصالة عدم ثبوت الحكم بشهادة العدل الا ما خرج بالدليل ولا دليل على خروج المتهم الثاني العمومات المانعة عن العمل بغير العلم الا ما خرج ولا مخرج هنا الثالث اطلاق ما يدل على رد شهادة المتهم كما ورد في جملة على وجه الاستفاضة وحجة القول الثاني ايضا وجوه منها ان اكثر افراد التهمة لا يوجب رد الشهادة فكذا المشكوك فيه الحاقا بالاعم الاغلب وعملا بالاستقراء وفيه نظر ومنها عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وفيه نظر ومنها عموم ما دل على قبول شهادة العدلين وقد يقال لا بد من ملاحظة الاخبار المانعة عن القبول بالنسبة الى ما دل على القبول فان كانت خاصة بقيد ما دل على القبول وان كانت عامة يصير التعارض بينهما تعارض العموم من وجه وحيث لا مرجح لاحدهما على الآخر من اجماع او غيره ينبغي الرجوع الى حكم الاصول وهو هنا عدم القبول مطلقا وقد يناقش فيه بان ما دل على القبول راجح بقطعية السند كالكتاب ووهن ما دل على عدم القبول لخروج افراد كثيرة على ان الاطلاق قد ينصرف الى الغالب وهو المتهم بالفسق والجهالة فيبقى ما دل على قبول شهادة العدل سليما عن المعارض وهذا لا يخ عن قوة ولكن العمل به ايضا جرءة والاحتياط مطلوب مهما امكن

مصباح في ان الاصل في الشاهد او غيره العدالة او عدمها اعلم ان العدالة بناء على كونها امرا وجوديا وهو الكيفية النفسانية يكون الاصل فيها هو العدم سواء قلنا ان الكاشف عنها هو الصحبة المتأكدة او حسن الظاهر كما هو الظاهر نعم على القول بكفاية عدم ظهور الفسق بعد ظهور الاسلام يمكن ادعاء ان الاصل هو العدالة بناء على حجية ظهور الاسلام واصالة عدم ظهور الفسق ولكن لا يخفى ما فيه فان قلت الفسق ايضا امر وجودي فالاصل فيه ايضا هو العدم فيلزم الواسطة بين الفسق والعدالة قلت لا نم وجودية الفسق بل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولو سلم فمقتضى الفسق وهو القوة الشهوية والغضبية موجود والمانع وهو الكيفية المانعة اذا كان مفقودا يحصل الفسق الا ان المانع

فيكون

قد يكون غير ذلك كعدم التمكن ووجود من يخاف منه للدنيا واعلم ان الاصل في الشاهد ان لا يكون فاسقا بان يكون عادلا لاصالة عدم ثبوت الحكم بشهادة غير العادل وعموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم ولزوم تساوي الفاسق وغيره وهو خلاف ما يستفاد من قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا على وجه بناء على عدم اعتبار خصوص المورد لما روي من انها نزلت في الوليد حين استطال على علي عم مضافا الى اطلاق قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا العلم فلا خصوص المورد هنا ايضا وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء بناء على كون المرضي هو العادل لا الفاسق وعدم حصول الاطمينان الا بالعدالة غالبا وقد يتمسك باطلاق دعوى الاجماع على اشتراط العدالة في الشاهد في جملة من الكتب كالرياض وشرح كشف اللثام ومجمع الفائدة واطلاق الاخبار على رد شهادة الفاسق الا على نفسه وبالجملة فلا بد من العلم بالعدالة حتى يحكم بالشهادة اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد اليقين والله العالم بالاحكام ولله الحمد على الدوام

مصباح في ان الاصل في الاشياء الضارة هو الحرمة القادحة في العدالة مع الاصرار او بدونه ام لا اعلم ان الضر لغة عبارة عن ضد النفع ففي مجمع البحرين قوله غير اولي الضرر اي من به علة تمنعه عن الجهاد كالعمى والمرض قال قال الشيخ ابو علي الضر بالضم الضرر في النفس من مرض وهزال الى ان قال والضر بالضم سوء الحال وبالفتح ضد النفع وفي الصحاح الضر خلاف النفع وقد ضره يضره والاسم الضرر وفي القاموس الضر ويضم ضد النفع او بالفتح مصدر وبالضم اسم ضره وبه واضره وضاره مضارة وضرارا والضار ورواء القحط والشدة والضرر وسوء الحال كالضر والنقصان يدخل في الشيء والضر الزمانة والشدة والنقص في الاموال والانفس كالضرة والضارورة قال في بعض ما ملخصه انهم قالوا ان الم القلب لان الضرب وتفويت منفعة الانسان والشتم والاستخفاف يسمى ضررا فلا بد من معنى يشترك فيه يكون لفظ الضرر موضوعا بازائه دفعا للاشتراك والمجاز والم القلب معنى يشترك فيه فيكون حقيقة فيه اعترض بان الم القلب ان عنيت به الغم والحزن فهو باطل لان من اتلف ثوب غيره او ملكه والمالك غافل يقال

انه فلا ضرر به مع انتفاء الالم والحزن وان عيبت به شيئاً آخر فبينه نزلنا عن الاستفسار فلم
فلنتم الضرر الم القلب مع ان تفويت النفع معنى مشترك وهو اولى لان النفع مقابل الضرر
والنفع تحصيل المنفعة ثم جلبه يكون الضرر ازالتها فلا يكون حقيقة فيما قلتم دفعاً
للاشتراك مع ان الله تع اخبر بان الاصنام التي تؤلم قلوب الكافرين يوم القيمة لا تضرهم
فثبت ان الضرر ليس الم القلب و اجيب بان المراد حصول الالم بعد العلم وان تفويت النفع لا يجوز
جعله مسمى الضرر لان في البيع والهبة تفويت النفع لان البايع فوت الانتفاع بالعين
مع انتفاء الضرر ويمنع تضررهم بالاجسام بل بعبادتها اقول في الجواب نظر لان الالم
المرضي لا يصح ان يطلق عليه لفظ دال على الشيء الوافي وفي البيع والهبة تحصيل النفع
الدنيوي باخذ العوض او تحصيل رضاء الاحباب في نحو ذلك او الاخروي بقصد القربة
فهما مقدمتان للنفع كاتلاف المال لحفظ البدن ونحو ذلك مضافاً الى ان مطلق الالم
لا يصدق عليه اسم الضرر وكذا لا يخفى بل يصح سلبه عن بعض اقسامه بل كلها من حيث انه
الم وان صدق على بعضها الضرر من حيث انه تفويت للنفع فالمعتمد ان الضرر تفويت
النفع بدفع ما هو المطلوب لو خلي العاقل وطبعه او رفعه كما هو المستفاد من كلمات
اهل اللغة ثم اعلم ان الضرر قد يكون ماليا دفعاً او رفعاً وقد يكون بدنياً والبدني
قد يكون جسمانياً دفعاً او رفعاً وقد يكون روحانياً كك والروحاني قد يكون عقلياً
كك وقد يكون حيوانياً كك وكل منها قد يكون في مقابله النفع الغالب او المساوي او الاقل وقد
لا يكون شيء في مقابله والكلام في الاخير بين لجواز ترجيح الراجح وجلب الكامل باتلاف الناقص
بل هو في الحقيقة لا يسمى ضرراً كما هو المعلوم بالوجدان فان صدور صرف المال من العقلاء لتحصيل
الاكثر اكثر من ان يحصى بل هو الطريقة من لدن آدم الى الخاتم وهو اساس عيش بني آدم فثبت
الجواز بل الرجحان في الاول واما الثاني فقبح الترجيح بلا مرجح يستلزم الجواز فيه ايض فعلى هذا
لو كان باحد مرض يضره اكل بعض الاشياء ولكن كان نفعه اكثر او بقدر الضرر فلا يصح الحكم بالحرمة
ولذا يجوز اكل بعض ما يضر بعض الامراض لحفظ البنية ونحو ذلك ومثل ذلك انما بالنفس والبدن

تحصيل

لتحصيل الامور المطلوبة ولو استحباباً او احتياطاً ولا يحصل من في ذلك من قوله ع لا ضرر ولا
ضرار ضرر ولا اضرار لانه مع قصور سنده بل وبدلالته معارض بعموم خلق لكم ما في الارض
جميعاً ونحو ذلك مع انه اقوى سنداً ودلالة واما القسمان الاخيران سيما الاخر فمقتضى القوة
العاقلة قبح ارتكابهما ويطابقه الخبر المذكور الذي يكون سالماً عن المعارض بالنسبة اليهما
وكذا ما روى في الكافي في باب الذبائح عن مفضل بن عمر قال قلت له اخبرني جعلت فداك
لم حرم الله تع الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير فقال ان الله سبحانه وتعالى لم يحرم ذلك
على عباده واحل لهم سواه من رغبة منه فيما حرم عليهم ولا زهد فيما احل لهم ولكنه
خلق الخلق وعلم عز وجل ما يقوم به ابدانهم وما يصلحهم فاحله لهم واباحه تفضلاً
منه تبارك وتعالى عليهم به لمصلحتهم وما يضرهم نهاهم عنه وحرمه عليهم ثم اباحه للمضطر
واحله له في الوقت الذي لا يقوم بدنه الا به فامره ان ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك
فذكر ضرر ما ذكر من الجسماني والروحاني بان فيه نحل الجسم ووهن القوة وقطع النسل
هذه من آثار الميتة منه
وموت الفجاءة والماء الاصفر وسوء الخلق والقسوة وضعف السند بالاعتبار وعموم لا ضرر
يعني من آثار الدم منه
ولا اضرار المجبور بالاشتهار لعله مجبور وعموم اللفظ يقتضي دخول جميع الاشياء الضارة وان
كان المورد بعضها فان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السؤال والمورد كما تقدم والصدر والذيل
بالنسبة الى الشيء الذي هو نافع من جهة وضار من اخرى متعارضان فيبقى اصالة الاباحة
الاشياء والبراءة عن لزوم الاجتناب سالمين عن المعارض مضافاً الى الاصول النقلية فظهر
ان الاصل في المضر عقلاً ونقلاً هو الحرمة كما ان الاصل في النافع كك هو الاباحة ولكن قد بتعارض
الاصلان كما في النافع الضار فيتساقطان فيرجع الى الاصول الاخرى تقتضي الاباحة وقد يترجح
الاباحة بسبب الزيادة والغلبة من جانب المنفعة فيحكم في الضار الذي هو مشكوك المنفعة
او مشكوك تساوي نفعه مع المضرة بالحرمة كما في معلوم المضرة الخالصة او الغالبة نعم يحكم
في الضار الذي له منفعة غالبة او مساوية بالجواز والاباحة لما مر فلا بد في الحكم بكل منهما من
الملاحظة لئلا يكون حكماً بغير ما انزل الله وبالجملة فارتكاب ما حكم فيه بالحرمة معصية و حسب

لم يرد على تلك المعصية بخصوصها ايعاد على النار وقد بيّنا ان المعتمد ان الكبيرة ما اوعد عليه النار
وان ما عداه صغيرة فتلك المعصية ايضا صغيرة وحيث حققنا ان الصغيرة بدون الاصرار غير قادحة
فى العدالة لابد فى الحكم بكون تلك المعصية قادحة من الاصرار بنحو المداومة لا مطلقا فلابد
من ملاحظة جميع ذلك لئلا يحكم بفسق العدول بلا دليل بل عدولا عن السبيل فى ان
الاصل فى الشهادة هو الحجية مط او لخصوص حاكم الشرع ام لا اعلم ان الشهادة من حيث هى
شهادة غير مفيدة للعلم وان امكن افادتها العلم بالضميمة وقد مرّ ان مقتضى العقل والنقل
كتابا وسنة عدم حجية ما عدا العلم فالاصل عدم حجية الشهادة مط خرج عنه الشهادة
فى الديون وامثالها بالدليل الخارجى من باب التخصيص الحكمى او الموضوعى بناء على كون الاصل
النقلى اجتهاديا غير قابل للتخصيص الحكمى فيبقى سائر الشهادات نظرا الى تلك الاصول على اصالة
عدم الحجية كما ان ذلك ايض مقتضى الاستصحاب ببقاء عدم الحجية الثابت قبل ورود الشرع
على حاله وعدم الرخصة فى الحكم وعدم لزوم العمل على مقتضاها ونحوهما على حالها وذلك
لان ما دل على حجية الشهادة ليس على وجه العموم حتى يتمسك به بل على وجه الاطلاق المتحقق
فى ضمن النكرة الواردة فى مقام مخصوص كقوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم الوارد
فى الدين وقوله تع واشهدوا ذوى عدل منكم الوارد فى الطلاق فلا يدل الا على اعتبار الشهادة
فى موردها اذ لا يستفاد من الامر بالاشهاد فى مقام خاص الا اعتبار الشهادة فيه واما اعتبارها
فى غيره فلابد له من دليل اخر او تنقيح المناط وكلاهما مفقود فى المقام نعم لو ورد اطلاق على حجية
الشهادة وكان المقام مقام بيان حكم نفسه وكان اللفظ مما يتواطى افراد مدلوله فى الصدق
والاستفادة لكان الحكم باصالة الحجية متوجها كما لو ورد عام دال على ذلك ولكن ليس
الامر كذلك كما لا يخفى بل الحجية مستفادة التزاما من الامر فى مقام مخصوص فتكون مخصوصة
به كما هو وظيفة الالتزام لان اللازم لابد ان يتحقق فى موضع تحقق فيه الملزوم ولو تنزلنا
وسلمنا العموم فلا ريب ان عموم الحجية بالنسبة الى غير حاكم الشرع غير مستفاد لظهور الاختصاص
به كما لا يخفى فان قلت قد ورد ما يدل على اعتبار الشهادة فى غير ما ذكر ايض كالتذكية فى الجلود

ونحوها

ونحوها فلا بد من التعدى قلت لو كان الدال معتبرا باعتبار السند والدلالة لم يكن بد من التعدى
بمقداره لا ازيد الا ان يدعى الاجماع المركب وهو غير معلوم لو لم نقل بالعلم بالعدم كادعاء
سيرة المسلمين او العلماء وقد يحكى عن السيد الاستاد ولده العماد حشرنا الله واياهما مع
اجدادهما الامجاد انه قال انى وجدت رواية معتبرة دالة على حجية الشهادة على الاطلاق
ولكن ببالى انه قدس سره كان منكرا لحجيتها كك عملا بالاصول العقلية والنقلية الكتابية
والاخبارية كما مرّ اليها الاشارة ويظهر من استاد الكل فى الكل فى شرح الدروس فى مسئلة حرمة
استعمال الماء النجس والمشتبه به فى الطهارة ايض انكار حجية الشهادة العدلين على الاطلاق
حيث قال اعتبار شهادتهما فى نظر الشارع مطلقا بحيث يشمل ما نحن فيه ايض ممنوع وهل
الاصل فى قول المالك بالنسبة الى ملكه بان قال ثوبى مثلا نجس هو الحجية والاعتبار وقبول قوله عدلا
كان او فاسقا ام لا وجهان من عدم افادته العلم واصالة عدم حجية ما عدا العلم الا ما خرج
ومن كون قول ذى اليد مما يبتنى عليه امور بنى ادم قال فى شرح الدروس واما قبول قول المالك
عدلا كان او فاسقا فلم اظفر له على حجية وقد يؤيد بما رواه يب فى زيادة الجزء الاول من كتاب
الصلوة فى باب ما يجوز فيه الصلوة من اللباس والمكان عن اسمعيل بن عيسى قال سألت
ابا الحسن ع عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من اسواق الجبل ايسأل عن ذكوته اذا كان
البايع مسلما غير عارف قال عليكم انتم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك واذا
رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه ووجه التاييد ان ظاهره ان قول المشركين يقبل فى اموالهم
انها ذكية والا فلا فائدة للسؤال عنهم واذا قبل قول المشركين فقول المسلمين بطريق اولى لكن سند
الرواية غير نقى مع ان فى الظهور المذكور ايض تاملا الى ان ذكر التاييد بالصحيح الدال على عدم
الحاجة الى المسئلة عما يشترى فى السوق للدلالة على ان فى السؤال نفعا فقال اثبات الحكم بهذين
الخبرين مشكل تمسكا باصل الطهارة عند عدم سبق العلم بالنجاسة وتاييدا بما دل على انه اذا
صلى رجل فى ثوب غيره اياما ثم اخبره صاحب الثوب بان ثوبه مما لا يصلى فيه لا يفيد شيئا من
صلوته مع الايراد بان عدم الاعادة يجوز ان يكون للجهل او خروج الوقت لا العلم قبول قول صاحب.

التوبة وكيف كان فالاحتياط مما لا ينبغي ان يترك عند الامكان مصباح في ان الاصل في اللحوم هو الحرمة
او الحلية اعلم ان مقتضى الاصل الاولي وهو اصالة اباحة الاشياء عقلا ونقلا وكذا اصالة البراءة
عن لزوم الاجتناب هو الحلية ويطابقه ما ورد ان كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه
ولكن لما ثبت ان حليتها مشروطة بشروط كالتذكية والتسمية ونحو ذلك وجميع ذلك من الامور
الحادثة التي لا بد من الحكم بعدمها عند الشك فيها وعدم العلم الوافي والشرعي الظاهري
بوجودها لقوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وهذا المقام مقام عدم العلم كان مقتضى
الاصل الثانوي عدم الحلية بمعنى لزوم الحكم بالعدم من جهة عدم العلم بشرطها فيلزم الحرمة
الفقاهتية التي ليست مشروطة بشرط ولعل ذلك ظاهر العلماء ولهذا يقدم الحديث الثاني على الاول
وان كان التعارض بينهما عموم من وجه مضافا الى كون اعتبار الثاني على وجه العموم محل الوفاق
ظاهرا مع كثرة ما دل على مضمونه نعم قد يكون الحكم على خلاف ذلك الاصل من جهة حكم الشارع بالحل
على تحقق الشرائط كما اذا كانت اللحوم في سوق المسلمين او بيد المسلم ان اعتبرنا اليد واما مثل
ذلك كما اذا وجدت في الصحاري فلا فلا بد من الحكم بعدم الحلية الا فيما خرج مصباح في ان الاصل
في الجلود هو الطهارة ام لا اعلم ان مقتضى الاصل الاولي هنا ايضا هو الطهارة كما يدل عليه قوله ع
كل شيء طاهر او نظيف حتى تعلم انه قذر ولكن لما ثبت اشتراطها بشروط التذكية فيما يكون
من ذي النفس فعند عدم العلم بتحققها ولو شرعا كما هو محل الكلام يحكم بالعدم لما مر فلا بد
من الحكم بعدم الطهارة الا اذا ثبت لزوم الحكم بالطهارة كما اذا وجدت الجلود في اسواق
المسلمين او كانت بيد المسلم ان قلنا باعتبار اليد ولهذا يحكم بطهارة بعض الجلود التي يؤتى
بها من بلاد الكفار حملا لفعل المسلم على الصحة وكانه ايضا سيرة العلماء بل المسلمين وهو
الظاهر من بعض الاخبار ايضا كما لا يخفى على المتتبع مصباح في ان الاصل في التصرف في مال الغير هو
الحرمة حتى لا يكون الرضاء التقديري كافيا في رفعها بان احتيج الى الاذن باحد اقسامه و
الرضاء التحقيقي بالعلم بحصول تصور تصرف المتصرف ولو عموما للمالك والرضاء به ام لا
فيقتصر في الحرمة على ما علم انه تصرف بالباطل خاصة اعلم اولا ان المال على قسمين الاول ما لم يتحقق

لهمالك

له مالك الا الله كالماء والسماء والكلاء في الصحاري التي لم تسبق بملك الثاني ما لم يتحقق له مالك سواء
عد عرفا مالا بان كان ما يدفع العقلاء في مقابله العوض ام لا بل كان مالا لغة خاصة كقشر البصل
والثاني على اقسام الاول ما له المالك كالبلاد التي باد اهلها والمال الذي مات صاحبه ولم يكن
له وارث الا الامام عليه السلام الثاني غائب المالك وهو كثير الثالث مجهول المالك كما
علم ان له مالكا موجودا ولكن لم يعلم انه من ذا وهو ايضا كثير الرابع مال المجهول انه مجهول
المالك او ما له المالك كما اذا وجد ارض علم انها كانت ذات مالك في الزمان السابق على
زمان الواحد بمدة متمادية ولا يبقى فيها مالكها الاول عادة ولكن لم يعلم ان لذلك المالك
وارث لتكون مجهولة المالك ام لا لتكون مالكه المالك الخامس حاضر المالك او في حكمه كما اذا
كان مال له مالك في بلد يكون فيه ذلك المال وامكن له الحضور عنده او امكن للغير الحضور عند المالك
عقلا وعادة وعرفا بعدم الموانع حتى الخوف من الظالم ومنعه وحبسه بل لا يبعد كفاية الكون
في بلد المالك المط في صدق الحضور وثانيا ان المالك على قسمين الاول الكافر المنقسم الى الحربي والذمي
الثاني المسلم ومن بحكمه والمسلم على قسمين الاول الكبير الذي يجوز له شرعا ان ياذن غيره في التصرف
كما اذا كان بالغا عاقلا رشيدا غير محجور عليه بالتفليس ونحوه الثاني غيره كالصغير ولو كان ولد
المتصرف او اخاه او نحو ذلك والمجنون والسفيه على وجه والمحجور عليه وبعبارة المسلم ومن بحكمه
قد يكون كبيرا او قد يكون صغيرا والكبير قد يكون شرعا ماذونا في الاذن وقد لا يكون بان لا يعتبر
اذنه كاذن الصغير وثالثا ان التصرف قد يكون ناقلا كما في البيع والهبة وقد يكون غير ناقل وهو
قد يكون متلفا كما في القاء المال في النار واكل المال ونحو ذلك وقد لا يكون كما في الجلوس على الفراش
وركوب الفرس ونحو ذلك ورابعا ان الاذن في التصرف في مال الغير قد يكون شرعيا مستقلا محضا
كاذن الشارع في التصرف في مال الكفار الحربية ولو مع عدم رضاهم او في مال الاستاجرة المتصرف
ولو مع عدم رضاء المالك او في الصحاري والبساتين عند عدم العلم بكراهة المالك ورضائه
على القول بجواز الصلوة فيها ومثل ذلك اذن حاكم الشرع في التصرف في اموال اليتامى والغائبين
والمجانين والمحتكرين وقد يكون شرعيا تبعيا بمعنى ان اذن الشارع تابع لاذن المالك او رضائه

تفضلا وخامسها ان الاذن من المالك قد يكون صريحا كما اذا قال كل هذا المال او تصرف فيه كيف شئت
ونحو ذلك مما يدل على الاذن بالمطابقة او التضمن على وجه وقد يكون بالفحوى بان تكلم بكلام
يلزمه الاذن فى التصرف ولو عرفا او نحو ذلك كما فى الايماء ومثله ان قلنا باعتبار ذلك كما اذا قال كن
ضيفى فى هذا الشهر فى دارى فانه يدل بالالتزام العرفى على جواز التصرف بالكون للصلوة ونحوها
فيها وقد يكون بشاهد الحال ودلالة الافعال كفتح مالك الحمام او الخان الباب وجلوسه فيه وانتظاره
لذهاب الناس واياتهم وتقريب الداخلين واخذه الاجرة منهم ونحو ذلك فالاذن قد يكون بالحال
الشامل لما يدرك حسا ولما يكون عقلا ايضا كالتصرف فى لباس الغريق لانقاذه وقد يكون بالمقال
المنقسم دلالته الى الدلالات اللفظية الموجب لحصول الفحوى والصراحة والرضاء قد يكون تحقيقيا بان
تصرف المالك تصرف المتصرف ولو فى ضمن العموم كالعلماء او الشيعة او نحو ذلك مما يشمل الفرد المتصرف
فى ماله الخاص كالدار او العام تصرفا خاصا او عاما ورضى به وقد يكون تقديريا بان لم يتحقق ما ذكر
ولكن لو تصور المالك التصرف على احد الوجوه لصار راضيا وتحقق رضاؤه كما اذا مات ابن المالك الذى
يحب ابنه كثيرا وكان عند الابن مال من المالك ولم يعلم المالك ان ابنه مات ابن المالك ولم يمكن اعلامه
بسبب كونه غائبا بعيدا فاراد غيره صرف ذلك المال لتجهيز ذلك الابن او الاطعام له او نحو ذلك مع العلم
بانه لو كان مطلعا لكان راضيا سيما اذا كان المال مما انتقل اليه من الابن بالارث وكذا تصرف بعض الاحباء
فى اموال الاحباء مع العلم بعدم تصور المالك تصرف ذلك المال الحبيب فيه لبعده او عدم العلم ونحو ذلك
مما يكون الرضاء فيه او العلم بالرضا وفيه تقديريا وفى الحقيقة هو ليس برضاء لعدم تحقق المفهوم
والماهية بسبب عدم تحقق سببه فاذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام فى التصرف فى مال الغير الذى يعد
مالا عرفا او مطلقا على الاحوط حاضرا كان المالك او غائبا او فى حكمه بانواع التصرف اذا لم يحصل الاذن
الشرعى بقسميه ولا الرضاء الحقيقى وان كان ظاهر بعض العبارات وجود الخلاف فى الرضاء الحقيقى
ايضا وهو ضعيف جدا ولكن كان فيه الرضاء التقديرى فهل الاصل جواز التصرف ام حرمته وجهان
من اصالة الاباحة وعدم الضيق وظاهر قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بالباطل لعدم صدق الباطل على ذلك
التصرف وعدم العلم بالصدق الموجب للاجمال المقتضى لعدم الحكم بالحرمة المستفادة من الاية وما بحكمها

بالعمل القول بالفصل غير واقع ومن ملاحظة الاستثناء المذكور فيها الدلالة على انحصار جواز التصرف
الا فى صورة تحقق التجارة عن تراض بالرضاء التحقيقى لعدم كون التقديرى رضاء كما مر ولان غاية
ما فى الباب عدم التعرض للفصل لا تعرض عدمه سيما الكاشف عن الواقع ولو طنا مضافا الى اطلاق
النهى عن التصرف فى مال الغير خرج منه التصرف بالاذن والرضاء التحقيقى فيبقى محل البحث مندرجا
تحته والثانى لعله الاظهر الاقوى مع انه الاحوط والاولى والله العالم بالاحكام وله الحمد على الدوام و
على نبيه واله الصلوة والسلام **الباب الثالث** فى الاستصحاب وفيه مصابيح **مصباح** فى تعريفه
اعلم ان الاستصحاب لغة عبارة عن طلب المصاحبة والملازمة ففى الصحاح كل شىء لازم شيئا
فقد استصحبه واصطحب القوم صحب بعضهم بعضا وفى القاموس واستصحبه دعاه الى الصحبة ولازمه
وفى مجمع البحرين استصحب الشىء لازمه واستصحبت الكتاب وغيره حملته على صحبتى ومن هذا قيل استصحبت
الحال اذا تمسكت بما كان ثابتا كانك جعلت تلك الحال مصاحبة غير مفارقة واصطلاحا عبارة
عن ابقاء الشىء فى زمان الشك على ما كان عليه قبل زمانه وعن التنقيح الاستصحاب هو الحكم على وجود
الشىء او عدمه فى الحال للعلم بوجوده او عدمه فى الماضى فيقال الاصل بقاء ما كان على ما كان وعن
الزبدة الاستصحاب هو اثبات الحكم فى الزمن الثانى تعويلا على ثبوته فى الاول وعن الوافية استصحاب
حال الشرع هو التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفى غير تلك الحال
فيقال ان الامر الفلانى قد كان ولم يعلم عدمه وكلما هو كذلك فهو باق وعن شرح المنهاج استصحاب
الحال هو عبارة عن اثبات ما علم وجوده ولم يعلم عدمه وقال استاد العقول الاستصحاب عبارة عن
الحكم باستمرار امر كان يقتضى الحصول فى وقت او حال ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت والحال وقال
فى بيان استصحاب الحال هو كون حكم او وصف يقينى الحصول فى الان السابق مشكوك البقاء فى الان
اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوى الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم
من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح فى الواقع لان بناءهم فى الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا
الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين بسبب الاخبار الاتية فلا يضرنا تساوى الطرفين بل كون البقاء
مرجوحا ايضا وقال فى لم اختلف الناس فى استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم فى وقت ثم يجىء وقت اخر

ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت
الثاني الى دليل وقال السيد الاستاد قدس سره بعد تقسيم الاستصحاب الى استصحاب حال العقل واستصحاب
حال الشرع فالكلام هنا يقع في مقامين الاول استصحاب حال العقل الثاني حال الشرع وهو عبارة عن ابقاء
حكم ثابت من الشرع لشيء في وقت على ما كان ثابتا في غيره فتامل **مصباح** في تقسيم الاستصحاب
اعلم ان الاستصحاب على قسمين الاول استصحاب حال العقل بان اقتضى العقل بنفسه حالا من الاحوال
لشيء من الاشياء كالعدم للحادث والممكن فان كل ممكن مسبوقا بالعدم السابق يقينا والا لم يكن ممكنا
وكذا كل حادث لا بد من ثبوت عدم سابق له والا لم يكن حادثا فيكون العدم اصلا بالنسبة
الى الممكن والحادث فعند عدم العلم بتحقق علة موجبة موجدة مزيلة للعدم الازلي يحكم باستمرار
العدم المتحقق اليقيني كما يحكم به عند العلم بعدم العلة بلا كلام كما لا كلام في عدم جواز الحكم به
عند العلم بوجود العلة وكذا اذا اقتضى حالة وجودية للشيء بسبب العلم بوجود علتها بناء
على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة يحكم باستمرارها عند الشك في بقاءها ومثله
ما اذا اقتضى العقل حالا بواسطة الحواس الثاني استصحاب حال الشرع بان ثبت الشارع حالا
من الاحوال الوجودية او العدمية لشيء من الاشياء في وقت لا على وجه يعرف به العموم والاطلاق
ثم جاء وقت اخر لا يعلم بقاءها فيه ولا عدمها فيحكم باستمرارها وكل منهما على قسمين وجودي
وعدمي كما اشرنا اليه وكل منهما على قسمين موضوعي وحكمي اما الاستصحاب الموضوعي فبان يثبت
حال المتعلق الحكم الشرعي مثل عدم نقل اللفظ عن المعنى وعدم التذكية ووجود وصف الارضية لما
صار خزفا ووصف المائية لما احتمل صيرورته مضافا وثبوت الرطوبة لثوب واقع على النجس اذا
وجد يابسا وبقاء ثبوت المعنى اللغوي ثم شك في البقاء فحكم به واما الاستصحاب الحكمي فبان يثبت
حكم شرعي لموضوع كعدم قبح ارتكاب الاشياء النافعة او عدم وجوب الاجتناب عن شيء ظاهرا وباطنا
شيء او جواز فعل او نجاسة شيء او ناقضية شيء كالبول ثم شك في البقاء فحكم به والاستصحاب
الحكمي على قسمين تكليفي ووضعي كما اشرنا اليه **مصباح** في حجية الاستصحاب وعدمها اعلم ان هذه
المسئلة مما تكثر فيه القيل والقال والنزاع والجدال واضطربت فيها الاراء وتشتتت بها الاهواء

فلابد من تحرير

فلابد من تحرير محل النزاع وثمرته وتاسيس الاصل وذكر الاقوال وحججها وابطال الباطل واحقاق الحق فنقول
اولا ان الاستصحاب لا يجري الا في صورة الشك بعد اليقين والشك بعد اليقين قد يتعلق بنفس
متعلق اليقين فيكون الشك ساريا الى اصل اليقين كما اذا وجد المتوضئ بعد الوضوء ما يوجب الشك
في جريان الماء المطلق على البشرة وقد يتعلق بضد متعلق اليقين فيكون طاريا لليقين كالشك في حدوث
النوم الناقض للطهارة ونحوه ومحل الاستصحاب هو الثاني لا الاول لرجوع الشك فيه الى اصل الكون
والوجود بانه هل تحقق ام لا والاستصحاب انما يكون فيما اذا كان الشك في البقاء والوجود بعد الوجود
وهذا لا يتحقق الا في الثاني فان قلت ان الحكم بلزوم البناء على الطهارة قبل الشك كان موجودا قطعا
فعند الشك يجب الحكم ببقائه قلت هذا الحكم لم يكن مستقلا بل كان معلولا لاعتقاد جريان الماء فينتفي
بانتفائه وبالجملة فالقسم الثاني الذي هو موضع الاستصحاب على اقسام منها ان يكون الشك من جهة
الشك في كون الشيء مزيلا للحال او الحكم السابق كالشك في كون المذي ناقضا للوضوء ومنها ان يكون
من جهة الشك في وجود المزيل الذي ثبت كونه مزيلا كالشك في وجود البول الذي هو ناقض ومنها
ان يكون من جهة الشك في كون الشيء فردا من المزيل الذي ثبت كونه مزيلا في الجملة كالبلل المشتبه بكونه
بولا ام غيره ومثل ذلك لو كان الشك في الفردية لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر او عسر ذلك وثانيا
ان الحكم الصادر من الشارع سواء كان من الاحكام الخمسة التكليفية او الاحكام الوضعية اما ان يكون مستفادا
اشارة الى الرد على ما حكي عن الفاضل التوني من ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية
من الادلة اللبية كالاجماع او من الادلة اللفظية المنقسمة الى اقسام القضية وهي الطبيعية والشخصية
والمهملة والمحصورة باقسامها الاربعة وعلى التقديرين اما ان يكون مغيا بغاية مخصوصة وثابتا كما
كان يقول افعلوا كذا الى وقت كذا او الامر الفلاني سبب لكذا الى وقت كذا او حالة خاصة كان يقول افعل
الى حدوث حالة كذا او الامر الفلاني كذا سبب الى حدوث حالة كذا او غير مغيى والقسم الاول لا يجري فيه
الاستصحاب الا اذا كان الشك في تحقق الوقت المعين او في حدوث الحالة المعينة او في كون الشيء فردا للوقت
او الحال مع العلم بكون كل منهما مزيلا لو تحقق مثلا قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل قد يكون الشك فيه
باعتبار الشك في دخول الليل وعدمه كما في صورة الغيم او كون الصائم في البيت المظلم ونحوه وقد يكون
باعتبار الشك في كون الوقت الواقع بين استتار القرص وذهاب الحمرة المشرقية الى المغرب من اجزاء الليل

الباب في التراط والمرابع للاحكام الخمسة من حيث انها كك ودو قوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعها منه مد

وعدمه مع العلم بوجود ذلك الوقت وذلك لان الحكم بالنسبة الى ما قبل الغاية ثابت بالمنطوق وبالنسبة الى ما بعدها منفى بالمفهوم فلا وجه للاستصحاب فيها لعدم الشك وجودا وعدما نعم عند من انكر حجية مفهوم الغاية يجرى الاستصحاب ومثل ذلك ما اذا ثبت حكم شرعى فى مورد خاص باعتبار حال يعلم من خارج ان زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم كما اذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول للعلم بعدم زوال النجاسة بمجرد زوال الملاقاة فانه لا فائدة للاستصحاب من جهة زوال الوصف الذى لا دخل له فى زوال الحكم وان امكن اجراؤه فى نفى المزيل الذى شك فيه وهو ملاقاة الماء على الوجه المعتبر شرعا وفى مثال اسناد المحمول واما مثل الحكم الموقت فهو خارج عن محل نزاعهم فتامله والقسم الثانى اعنى كون الحكم غير مغيى يتصور على وجوه منها ان نعلم يقينا بالدليل ان الحكم عام ومستغرق لجميع الازمنة من غير معارض له من العقل والنقل وذلك بان يكون القضية محصورة كلية ومثل ذلك الطبيعية على وجه وان كان فى حكم القسم الثانى وهو المطلقة على وجه اخر ومنها ان يكون الحكم مطلقا شاملا لها على وجه الاطلاق كك ومنها ان يكون الحكم عاما او مطلقا معارضا بما يقتضى الشك فى بقائه فى بعض الازمنة ومنها ان يكون الحكم عاما او مطلقا ولكن عرض الشك فى سقوطه بالامتثال والخروج عن العهدة وعدمه ومنها ان يكون الحكم ثابتا بدليل غير قابل للعموم والاطلاق كالاجماع على ثبوت الحكم فى وقت من الاوقات من غير تعرض لما بعد ذلك الوقت نفيا واثباتا وفى حكم ذلك المهملة واما الشخصية فالظاهر انه يحكم فيها ببقاء الحكم عند بقاء الشخص وعدمه عند عدمه كما صرح به السيد الاستاد قدس سره ويمكن ادخالها فى حكم المهملة من جهة عدم مدخلية الشخص فى الحكم وعدم اقتضاء علمه عدمه بناء على حجية مفهوم اللقب على الاقوى لان مما لا يجرى فيه الاستصحاب لمكان العموم والاطلاق الموجبين للعلم بالحكم وعدم الشك سيما على القول بدلالة الامر على التكرار لعدم الحاجة الى الاستصحاب فيما علم فيه عدم الاستمرار بل يخص فيما حصل فيه الاحتمال من الاحكام التكليفية او الوضعية او الاحوال واما القسم الثالث فيمكن فيه اجراء الاستصحاب بملاحظة الشك فى بقاء الحكم ولكن قد يقال مرجعه الى عموم النص والدليل واطلاقهما ولهذا لا نزاع لاحد فى ثبوت الحكم فى الان الثانى فلو جرى فيه الاستصحاب لم يكن من الاستصحاب المختلف فى حجيته وان كان داخلا فى مطلق الاستصحاب وكذا القسم الرابع

الاستمرار … فلا يجرى الاستصحاب فيه وهو على … العلم

فان مرجعه

فان مرجعه الى بقاء اطلاق الامر وعدم تحقق الامتثال لمكان الشك واقتضاء الاشتغال اليقينى الفراغ اليقيني لبقاء الوقت فالعمدة فى محل اجرائه هو القسم الخامس بالنسبة الى الحكم الشرعى الاصلى فان الحكم التبعى كما اذا كان الشيء واجبا من باب المقدمة ينتفى مع انتفاء ذى المقدمة ويبقى مع بقائه والحاصل ان الاستصحاب سواء كان وجوديا او عدميا وهو الذى يخص باصالة العدم قد يتعلق بموضوع الحكم الشرعى ومتعلقاته كالحكم ببقاء حيوة الغايب ورطوبة الثوب الواقع على النجاسة واللفظ على حقيقته اللغوية ونحو ذلك والحكم بعدم تحقق الناقض للطهارة عند الشك وعدم التذكية عنده وعدم ملاقاة النجاسة وعدم حصول التطهير وعدم النقل وعدم التغير فى اسناد الاخبار ومتونها وعدم قول اخر للخاصة او العامة زائدا على ما ذكر المعنون به وعدم المخصص والمقيد والمعارض والجارح للراوى ونحو ذلك مما يتمسك به بان يبقى به استصحاب حكم العموم او الاطلاق م بعد الاجتهاد التام والفحص العام وعدم الاطلاع عليه فى المقام مما عليه بناء الاحكام ويلزم من عدم اعتبار اختلال النظام وقد يتعلق بنفس الحكم الشرعى وهو على ضربين الاول ان يكون عدميا كالحكم بعدم التكليف عند الشك فيه ويعبر عنه باصالة البراءة واصالة عدم التكليف واستصحاب النفى فى الحكم الشرعى ولا نزاع فى حجيته للمجتهد بعد الاجتهاد التام الذى اعذره العقلاء بعده ويدل عليه الايات والاخبار كما مر ولهذا يحكم باباحة شرب التتن من حيث هو ونحوه مما لم يرد فيه نص واما ما ورد فيه نصان متعارضان متساقطان فيحكم فيه بالاحتياط الاستحبابى او الوجوبى جمعا بينهما وهذا يسمى بالشبهة فى الحكم واذا كان الشبهة فى موضوعه كاللحم المشتبه بين كونه نجسا او طاهرا واموال الظالمين والسارقين وامثال ذلك فيحكم فيه ايضا بالاحتياط الا اذا ثبت الحكم بالتحريم او النجاسة مثلا كما فى الانائين المشتبهين والثوبين الضرب الثانى ان يكون وجوديا وهو قد يكون بسبب الشك فى البقاء بمجرد اختلاف الوقت من دون احتمال العروض ما يحتمل النقض وقد يكون بعروضه كما عند حصول المذى بعد الطهارة وقد يكون بالشك فى تحقق الناقض كالبول بعدها وقد يكون بزوال ما كان علة للحكم كالتغير بالنجاسة او القلة للقليل وقد يكون بتبدل الحقيقة العرفية كصيرورة النجاسة دودا ونحو ذلك فهذه خمس صور ولا نزاع فى الاول لكفاية الاطلاق ونحوه وكذا لا نزاع فى الاخيرة

لعدم جريان الاستصحاب فيها بسبب عدم بقاء الموضوع وانما الخلاف في المتوسطات بان تغير وصف
لموضوع الحكم او زال ما هو علة الحكم ظاهرا او حالا من احواله كالماء القليل النجس بالمد فانه اذا
صار كرا بقليل او نحو والكثير المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره بنفسه والمتيمم الفاقد الذي وجد الماء
في الصلوة والاناءين المشتبهين وحدوث المذي وحصول الشك في خروج البول ونحو ذلك وبالجملة
فمحل النزاع ما اذا ثبت حال او حكم شرعي اصلي بدليل لبي كالاجماع ونحوه مما ليس فيه عموم او اطلاق في
معتبر في وقت ولم يقم دليل شرعي على وجود ذلك الحكم ولا على انتفائه ولو بالتقييد بالغاية ونحوه
بالنسبة الى ثاني الحال وطرء الشك في بقائه وعدمه بسبب الشك في وجود المنافي وعدمه او في كون
الشيء منافيا ام لا او فردا من المنافي ام لا والثمرة جلية فان الاجر ونحوه على القول بحجية الاستصحاب
مما يحكم بكونه ارضا يجوز التيمم عليه عند الشك في الاستحالة بخلاف القول بعدمها وكذا الكر الذي
شك في بقائه على الكرية يحكم بكونه كرا مطهرا على الاول دون الثاني وكذا عدم وجوب ما شك في وجوبه
او وجوب ما شك في ارتفاعه او جواز ما شك في صيرورته حراما وامثال ذلك وقد يمثل له بالمتيمم اذا
دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها مع الاتفاق على وجوب المضي فيها قبل رؤيته وهذا يتم
لو لم يكن العمومات الدالة على اشتراط الوضوء عند وجود الماء دالة على انتفاء ذلك الحكم بعد
الرؤية او لم تكن معتبرة اصلا لكونها احادا ولذا يتوقف على عدم شمول ما دل على حرمة قطع الصلوة
للنافل او كونه معارضا بمثله كعدم جواز المضي في الصلوة بدون الطهارة المائية عند وجود الماء
بناء على كونهما معا مثبتين لا مثبتا ونافيا لان المثبت مقدم وذلك للزوم الحكم بالاستيناف اجتهادا
على الاول من غير جريان الاستصحاب لعدم الشك في العدم ولزوم الحكم بالمضي على الثاني لكن لوجود الدليل
الاجتهادي على بقاء الحكم الاول على هذا وقد يفرع على حجية الاستصحاب جواز تقليد مجتهد ميت قلده
المقلد في حيوته ونحو ذلك وسيأتي الكلام فيه وكيف كان فالاصل عدم حجية الاستصحاب لانه لا يفيد العلم
قطعا ومقتضى الاصول العقلية والنقلية عدم حجية ما لا يفيد العلم مع انه يجري ان الحجية حكم شرعي
وضعي مسبوق بالعدم القطعي والاصل بقاء ذلك العدم بناء على كون الكلام في استصحاب حال الشرع الا مطلقا
ولا يلزم المصادرة لكون هذا الاصل استصحابا عدميا واذا عرفت ذلك فاعلم ان العلماء اختلفوا في حجية

الاستصحاب وكونه من جملة الادلة الشرعية كالكتاب والسنة وعدمها على اقوال الاول الحجية مطلقا بمعنى
كونه من الاصول الاجتهادية المفيدة للظن بالواقع او في الجملة ولو من باب التعبد بمعنى كونه من الاصول
الشرعية التعبدية كالاسباب الشرعية التي تعتبر ولو مع عدم افادة المظنة بناء على الاستناد في حجيته
الى الاخبار المستفيضة المعتبرة والمعتمد هو الحجية بهذا المعنى وفاقا للسيد الاستاد قدس سره
لما حكي عن الوافية من حيث انه قال الحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان
العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى
فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات
انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو شك بل وظن ايضا
يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم
به حتى يعلم زواله وقد حكي القول بالحجية من غير ذكر التفصيل المذكور عن مح ويب وبده وفي به
ذهب جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم الى انه حجة وفي لم وهو اختيار الاكثر
كذا عن بله وغاية المامول وعن التمهيد استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقال استاد الفحول فمنهم
من يقول بالحجية مط وهو المشهور بين فقهائنا وقال اذا ثبت حكم فيكون ارتفاعه وثبوت خلافه
شرعا محتاجا الى دليل شرعي بحيث لو لم يكن الدليل كان باقيا راسخا في قلوب المتشرعة بحيث
يصعب عليهم تجويز خلاف ذلك بل ويتعجبون عن التجويز واما فقهائنا فلا يزالون يتمسكون بالاستصحاب
في كتبهم الفقهية من دون تامل محتجين في كتبهم الاستدلالية لاثبات الاحكام من دون توقف وتزلزل
نعم ترى بعض المتاخرين في بعض المقامات يتاملون والا ففي الغالب يتمسكون وربما يقولون ليس هذا
باستصحاب بل اطلاق الدليل الدال على الحكم مع انا ربما لم نجد من دلالة الاطلاق اثرا سوى انه رسخ
في ذهنه الاستصحاب فيفهم على وفقه ويظن انه اطلاق الى ان قال ان هذا الرسوخ والفهم والانس
من تتبع تضاعيف احكام الشرع واستقرائها كما فهو حجة شهادة العدلين على الاطلاق ومنه الا
فيما ثبت خلافه ولا يخفى ان ظاهره دعوى اجماع اصحابنا المتقدمين بل المتاخرين ايضا وقال
فبين والاظهر هو القول بالحجية مط كما هو ظاهر اكثر المتاخرين الثاني ان الاستصحاب ليس بحجة

وهو مختار م والمحكي عن الذريعة والعدة والغنية والمعتبر وغاية المأمول وعن اكثر الحنفية وجماعة
من المتكلمين كابي الحسين البصري وغيره الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية التي
لها مدخل فيه وهو متعلق الحكم الشرعي كعدم نقل اللفظ عن المعنى وعدم التذكية وبقاء المعنى اللغوي
والمائية في الماء وامثال ذلك الرابع العكس الخامس الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس
فيما اذا كان وضعيا دون غيره السابع الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة شك في حصولها الثامن
الحجية فيما اذا كان الشك في حصول الرافع الذي علم رافعيته لا غير قال استاد الفحول الذي يجد من الجميع
حتى المنكر مط انهم يستدلون باصالة عدم النقل مثلا يقولون الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا فكذلك
لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون ايض باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير
ذلك كما لا يخفى على المتتبع والاخباريون ايضا صرحوا بحجية الاستصحاب في الموضوع الشرعي على ما ذكره
الشيخ الحر لنا الاخبار المستفيضة عن ائمتنا ع الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين ولزوم
البناء على اليقين السابق عند الشك في حدوث ما يضاده الا ما قل القطعي فمنها صحيحة زرارة
عن مولانا الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء
فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء
قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا
فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر وجه الاستدلال
ان سند الرواية معتبر من جهة الصحة وان الاسم المحلى باللام يفيد الجنس المعرف لان اللام موضوعة
للاشارة والتعريف لان الحرف تعريف او اللام فقط فاذا حلي اسم الجنس به يستفاد الجنس المعلوم
المشار اليه فيكون المعنى ان جنس اليقين وطبيعته لا ينقض بجنس الشك فاي موضع تحقق فيه طبيعة
اليقين لزم عدم نقضه بالشك ويكفي في التابيد التاكيد بالتابيد بقوله ابدا وانه ورد في مقام
التعليل الظاهر في البرهان الذي يستدل فيه من حال الكلي على حال الجزئي بمعنى ان الكلام على هذا
يصير في قوة ان يقال يقينه على وضوئه وعلمه به يقين من افراده ولا شيء من اليقين مما يجوز نقضه
بالشك فليس يقينه مما يجوز نقضه بالشك فلولا كلية الكبرى وعمومها لما صح التعليل فاذا ثبت

الكلية

الكلية والعموم من جهة العموم الطبيعي او نحوه يثبت المطلوب فلا يرد احتمال كون قوله اليقين للعهد الذكري
والاشارة الى اليقين المذكور وهو اليقين من الوضوء لكونه خلاف الوضع ولا يكفي مجرد الاحتمال في الصرف
عن الحقيقة بل لا بد فيه من القرينة المانعة المعاندة للحقيقة مع ان الكلام الاخير على تقدير العهد يكون
بمنزلة التكرار وايض المذكور هو التشخص لا النوع فيلزم الحكم بان اليقين الوضوئي الشخصي لا ينقض بالشك
وهو مما لا يقول به احد الا ان يرتكب الاستخدام وهو بعيد مضافا الى انه منافي لقانون الاستدلال و
لظاهر التعليل المقتضي للكلية واندراج السابق في اللاحق المنافي للعهدية وقد بقي في تبين ان المفرد
المحلى باللام هنا للعموم ولو من جهة دفع لزوم الاغراء بالجهل فلا يحسن الاشكال فيه وان توجه الامام ع
الى بيان ما يتحقق به النوم يفيد انه ع اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور
الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك
انما هو شانهم ع ومن قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق
بها الاحكام الشرعية ويستلزم الحكم ببقائه الحكم ببقاء تلك الاحكام لاستلزام بقاء العلة بقاء
المعلول بمعنى كون العلة الموجدة هي العلة المبقية لا غير فالخبر المذكور يقتضي الحكم باستمرار كل ما علم وجوده
وشك في بقائه كاستمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب
مع الشك في الغسل او في كون الغسل بماء اشتبه فسدا بالماء واستمرار الطهارة الى زمان الحدث مع
الشك في كون الحاصل قطعا حدثا من جهة تعارض الادلة واستمرار حلية ما اختلط حرام وحلال لعدم العلم
انه من اي الصنفين واستمرار العدم عند الشك في كون استحالة الكلب ملحا مطهرا الى غير ذلك فان المتبادر
من الخبر المذكور ان موضوع الشك واليقين وصورتهما شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا او لم يوجد
على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران نعم يقتضي ذلك الشك في زوال الطهارة التي كانت بيقينه
فيصير الموضوع شيئا واحدا بالنسبة الى اليقين والشك لا اليقين حتى يرد ان اليقين انتقض باليقين
لا بالشك لصدق نقض اليقين بالشك الحاصل من اليقين الذي صار علة تامة او جزءا اخيرا منها
بالنسبة الى ذلك الشك من غير صدق نقض اليقين بنفس ذلك اليقين فتامل ومنها الصحيحة الاخرى
عن زرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف الى ان قال ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار

زيادات عن كتاب الطهارة في باب تطهير الثياب والبدن من النجاسات منه

[illegible]

شيئاً ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً الى ان قال قال وان لم تشك ثم رأيته رطباً
قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي
ان تنقض اليقين بالشك ووجه الاستدلال مثل ما تقدم بل هو اولى من جهة الاتيان بصيغة الماضي
بقوله كنت والتفريع عليه بقوله فليس ينبغي اصرح في كون المراد بالشك الذي لا يجوز نقض اليقين به
بما يعم الظن كما لا يخفى ومنها الصحيحة الاخرى عن زرارة عن احدهما ع قال قلت له من لم يدر في اربع
هو ام في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ولا شيء
عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا
ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين
ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ووجه الاستدلال مثل ما مر ومنها ما روى
عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين
ومثله عن الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع وعن الجار ان امير المؤمنين
قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل الخبر في غاية الوثاقة
والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين وكذا ما روي عن علي بن محمد قال كتبت اليه
وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك
صم للرؤية وافطر للرؤية الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة باجماعها على عدم جواز نقض اليقين
بغير اليقين على وجه يمكن دعوى اليقين على ان ذلك من احكام الدين الا في موارد خاصة كما في بعض
الشكوك في الصلوة فلا يرد ان المسئلة من الاصولية فيشكل التمسك فيها بالخبر الواحد ان سلم جواز
التمسك في الفروع مضافاً الى ان بيان كيفية العمل في الشريعة على الوجه الكلي من الفروع كما لا يخفى وقد علم
ما ذكرنا ان تلك الاخبار المشار اليها وان وردت في موارد خاصة لكنها تدل على ان المناط هو اعتبار
اليقين وعدم جواز نقضه بغير اليقين كقوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وما ورد في قوله ع الماء كله
طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وكذا ما دل على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي

الذمي وعلم وجوبه غسله لانه اعاره طاهراً ولم يستيقن نجاسته الى غير ذلك من الروايات المفيدة
الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهراً ولم يستيقن نجاسته الى غير ذلك من الروايات المفيدة
للقطع او الظن القريب منه بما ذكر ولا يخفى ان هذه الاخبار تقتضي بعمومها البناء على مقتضى الاستصحاب
في حال العقل وحال الشرع وفيما اذا كان الشك في حال الموضوع واذا كان في الحكم فتقتضي حجية الاستصحاب
على الوجه المختار في الاستصحاب الموضوعي والحكمي معاً وان قلنا بالتفاوت بينهما التنافع عند التعارض
كما سيأتي انشاء الله مضافاً الى اقتضاء العقل ايضاً في الحال الذي يحكم به في كل ممكن وهو العدم ولا فرق
في ذلك بين استصحاب المدعى الحكم الى الابد او الى الزمان الذي وقع الشك فيه كما في الشك في بقاء
الخيار الذي ثبت له ولا وحصل الخلاف في كونه على الفور او على التراخي ومثل ذلك الشك في كون لفظ
انت خلية او انت برية من الفاظ الطلاق ونحو ذلك لان العقد اقتضى حل الوطي مثلاً لا مقيداً
بوقت ولا نعلم ان ما ذكر رافع لاقتضائه ام لا فيجب ان يكون ثابتاً وقد يتمسك في حجية الاستصحاب مطلقاً
بوجوه اخر منها ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن
بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم
من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة
الى الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل والقراض وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون
لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الآن السابق لان ما ثبت جاز ان
يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من اعدام والموجودات الخارجية
وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالباً على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فيحكم
فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب الحاقاً بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ زمان
الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية يقتضي مقداراً من البقاء
بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقداراً منه وللفرس مقداراً آخر ولدود القز والبق
والذباب مقداراً آخر وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فالحكم الشرعي الذي هو من الممكنات ايضاً اشبه
حاله يلاحظ في ظهور حاله حال اغلب الاحكام الشرعية التي هي مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه
يفهم من الدليل الخارج عن ذلك الدليل ان المراد استمرارها من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار فيحكم

فيحكم فيما لم يظهر حاله بالاستمرار الحاقا بالاغلب فقد يحصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذا الكلام فى موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن ببقاء مجهول الحال والحاصل ان العمدة اثبات الظن بالبقاء فى كل ما ثبت وقد اثبتناه من المفقودة والوجدان فيكون حجة بناء على حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل الا ما استدل به الاخرون من ان ما ثبت دام من جهة ان مقتضى الحكم الاول ثابت لان الكلام فيه واحتمال تجدد ما يوجبه والمعارض باحتمال العدم فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع وذلك لان المقتضى للحكم الاول ان اقتضاه حتى فى الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان اقتضاه فى الان الاول فقط فلا معنى لاقتضائه فى غيره فمقتضى عدم المقتضى هو العدم اقول لا يخفى ما فيه فان الممكنات لها احوال فى بعضها يقطع بوجودها فيه وفى بعضها يظن به وفى بعضها يقطع بعدمها فيه وفى بعضها يظن به وفى بعضها يحصل التحير والتزلزل ولو بملاحظة الغلبة وحال سائر الافراد فان ذلك دائم من الممكنات والاستصحاب على القول بحجيته مطلقا لا بد من اجرائه عند عدم العلم بالعدم سواء كان مع الظن به او الظن بالبقاء او التحير والتزلزل فلا يكون الظن بمقتضاه حاصلا فى جميع موارده بل لا يتصور حصوله فيها كما لا يخفى وتوهم الاجماع المركب مع انه معارض بمثله الراجع الى الاجود لا وجه له لاحتمال القول بالفصل كما يحتمل ان يحكم بالحجية فيما يكون عام البلوى دون غيره فان عدم وجدان الرافع فيما يعم البلوى به يوجب حصول الظن بعدم الوجود بخلاف غيره مثل انه الخروج من التسليم مما يعم به البلوى ويشتد به الحاجة فالفقيه اذا تتبع الادلة الشرعية وتفحص الامارات النقلية ولم يجد مستندا على وجوبها بالكلية يحصل له الظن بالعدم فى الواقع وان احتمل فى بعض المواضع وجود الحكم وعدم اظهاره للمصلحة كخوف الفتنة والتقية والظاهر ان هذا التفصيل ايضا مما لا قائل به ههنا وان كان له قائل فى حجية اصالة البراءة كما مر وبالجملة فالاستصحاب ليس سببا للظن عادة كخبر العدل والشهرة بل قد يحصل العلم بالعدم بالتدريج ولا شك ان العلم بالعدم التدريجى مسبوق بحالات العلم بعدم مقتضاه بالعلم بخلاف الظن به والشك فيه والظن بمقتضاه فقد يحصل الظن بالبقاء باعتبار الامور الخارجية من عادة ونحوها مما لا دخل

للاستصحاب

للاستصحاب فيه وقد يحصل الظن بالعدم بطول المدة شيئا فشيئا كما فى الوضوء النهارى الذى شك فى بقائه فى اواخر الليل وقد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان وقد بين ان المعتبر فى الاحكام الشرعية ليس مطلق الظن والا لكانت شهادة العبد والفساق والصبيان مقبولة لحصول اصل الظن الغالب فيما قبل وكيف كان فمما ذكر ظهر اندفاع ما يتوهم من ان الاستصحاب اذا افاد الظن فى بعض موارده فكان حجة ثبت حجيته مطلقا ولو فى صوره فقد الظن اذ لا قائل بالفصل بين الصور بوجه اخر ايضا فان الاستصحاب لا يفيد بنفسه الظن فى شئ من الموارد وان اتفق حصول الظن بالبقاء فى بعضها لامر خارجى وما قيل من ان ما لا يتوقف على ازيد من وجود الزمان المستقبل ومقارنته للباقى واما التغيير فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنته العدم او الوجود بذلك الزمان والموقوف على الاقل اغلب فيكون مظنونا ضعيف جدا لان البقاء عبارة عن الوجود بعد الوجود فيما وهى الموقوف عليه على التقديرين مع ان طريان ما يوجب الشك او الظن بالعدم يدفع اعتبار ذلك لاضمحلال الظن الاول ودفا السيد الاستاد قدس سره الحكم ببقاء الاحكام ليس من جهة ذواتها العدم اقتضا جنس الحكم البقاء لا تزمنا فى للامكان بل يتوقف على دليل اما الاجماع او الاطلاق او غير ذلك فلا يحصل الظن ببقائها عند عدم الدليل بملاحظة مجرد الاستصحاب نعم قد يحصل الظن من امر خارج وهو خارج عن محل النزاع فان النزاع فى حجية الاستصحاب من حيث هو من غير النظر الى ملاحظة امر خارج مع ان وجدان الاحكام محتاجة فى الحكم بالبقاء الى دليل يوجب الظن بالعدم عند العدم ومنها انه ثبت الاجماع على اعتباره فى بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك فى الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد وشك فى نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به متى ما لم يعلم رافعه والحكم ببقاء علاقة الزوجية فى المفقود وكذا المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة علمهم هو اليقين السابق فيجب العمل به اينما تحققت علته او لانه اذا ثبت حجيته فى بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كان فى خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هى انما تتم لو ثبت ان علمهم انما كان من جهة الاستصحاب واعترض عليه فى نين بان لا انصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة تورثنا الظن القوى لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب اقول لا يخفى ان ما ذكر لو تم لدل على اعتبار

الاستصحاب نفاهة بمعنى كون بناء العمل عليه لا اجتهادا بمعنى كونه من الادلة الشرعية الكاشفة عن الحكم النفس الامرى فيكون ما ذكر مثل ما تقدم عليه دليلا اجتهاديا على كون الاستصحاب دليلا فقاهتيا واصلا فقاهتيا كما هو المختار حيث قلنا بحجيته فقاهة خاصة لا دليلا اجتهاديا كما هو مراد البعض ومنها ما تحط اليه الاشارة من ان المقتضى للحكم الاول ثابت لان الكلام فيه والمعارض وهو احتمال تجدد المزيل لمعارض باحتمال عدمه فلا يصلح ان يكون رافعا له فيكون الحكم بثبوته فى الزمان الثانى واجبا وفيه نظر لما مر مضافا الى ان كون المقتضى للحكم الاول ثابتا فى الزمان الثانى ممنوع اذ على العلم بعدمه ليس علما بثبوته وهل هو الا مصادرة على المطلوب وان الحكم ببقاء المقتضى واثره مع الشك فى وجود المانع ممنوع الصحة لعدم الدليل على ذلك بل لا يتم الدليل الا بعد العلم او الظن المعتبر شرعا بفقد معارضه لان شرطه عدم المعارض لانه من جملة افراد الاستصحاب فيلزم التعدد واذا لم يكن الدليل الاول دالا على ثبوت الحكم فى الان الثانى كان التعدى عما بعد يؤدى الى القول بلا دليل بل مخالفة الدليل اذ الحكم فى الان الثانى ايضا مفتقر الى دليل من غير كفاية مجرد الثبوت فى الان الاول والا يلزم انقلاب الامكان الى الوجوب وهو باطل ولهذا نرى ان ما ثبت جاز ان يدوم وان لا يدوم وقد يورد ان الاستصحاب لو كان حجة لوجب تقديم بينة النفى على بينة الاثبات لاعتضاد الاولى بالاستصحاب والتالى باطل اتفاقا للاصحاب ولكان الامر حقيقة فى التكرار واكثر القائلين بالاستصحاب لا يقولون به ويرد على الاول ان الوفاق الذى اعترف به مخصص بالتخصيص الموضوعى وان النفى راجع الى عدم الوجدان والاثبات راجع الى الوجدان والاول لا يعارض الثانى مع ان انكار الحق اكثر من ادعاء الباطل لان دفع الضرر اهم من جلب المنفعة وان بينة الاثبات تتوقف على العلم بخلاف بينة النفى لجواز استنادها الى مجرد الاصل الذى لا يفيد الا الظن وعلى الثانى بمنع الملازمة اذ القول بالتكرار والوحدة بدليل من خارج لا يقتضى الوضع والحقيقة كما فى شمول خطاب الحاضر للغايب والرجل للانثى وغير ذلك بدليل الاجماع ومنها حصول الظن بالحجية من تتبع الاحكام الشرعية كما فى حجية شهادة العدلين على سبيل العموم الا ما خرج بالدليل وفيه اولا منع كفاية المظنة فى مسائل الاصول وثانيا ان غاية ما دل عليه التتبع هو العمل بمقتضى الاستصحاب لا ازيد وهو المعنى للحجية فقاهة لا اجتهادا ومنها ان الثابت اولا قابل للثبوت

فابل للثبوت ثانيا والا انقلب من الامكان الذاتى الى الاستحالة فيجب ان يكون فى الزمان الثانى جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه فى اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب وفيه انه يتم على القول بان الباقى لا يحتاج فى بقائه الى العلة المبقية فانه لا بد من العلة المفنية فى الحكم بالعدم واما القول باحتياجه الى العلة المبقية كما هو الحق كما حقق فى موضعه فلا بل عدم العلم بها يكفى فى الحكم بالعدم فقاهة مع التوقف اجتهادا ومنها انه اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب بقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا ولا نعنى به سواه وفيه ان حجية اصل البراءة غير مستندة الى حجية الاستصحاب ولذا يقول بها من لا يقول بحجية الاستصحاب فان النسبة بينهما كما افاده الاستاد قدس سره عموم من وجه لاجتماعهما فيما اذا ورد دليل على عدم التكليف فى زمان ما من غير تعرض لما بعده نفيا واثباتا بوجه وافتراق اصالة البراءة فيما لا نص فيه والاستصحاب فيما اذا نص على ثبوت شئ فى الجملة ولئن سلمنا كونها نوعا من الاستصحاب فحجية نوع واحد لا يستلزم حجية جنس الاستصحاب كما هو محل البحث او لا لتوهم الاجماع المركب لوجود الفاصل مع ان سبب الحجية فى اصالة البراءة هو حكم العقل بقبح المؤاخذة بدون البيان كما هو المطابق للنقل فان عدم الحكم الشرعى كان ثابتا متحققا فالتكليف به يحتاج الى الاعلام لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق ونحو ذلك من مخالفة العقل والنقل كما مر ان اللازم مما ذكر كون البناء على البقاء فيلزم حجيته فقاهة لا الكشف عن الواقع فلا يلزم حجيته اجتهادا ومثل ذلك ما حكى عن المبادى وغيره التمسك به من اجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك فى انه طرء ما يزيله ام لا وجب الحكم بالبقاء على ما كان اولا مضافا الى ان دعوى اجماع الفقهاء على شئ يكون على خلافه المعظم من الاصوليين الذين هم الفقهاء ايضا مما لا وجه له ومنها ان العقلاء باسرهم اذا تحققوا وجود شئ او عدمه وله احكام مختصة به سوغوا القضاء بها فى المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودايع الى من عرفوا بوجوده قبل ذلك بمدة متطاولة ويشهدون ببقاء الدين على من اقر به مدة ولولا اصالة البقاء لم يجز وفيه ان لا ازيد من البناء على البقاء سيما فيما يلزم منه عدمه

وهذه مما يتفق فى الاستصحاب والتحقق ايضا وعدم بقاء الحكم على ما يقتضيه اصالة البراءة اتفاقى صرح به سيد سادس سره دون الاستصحاب هذا لا مضاف الى

من لا يقول

اختلال النظام ممنوع فانه لو سئل عنهم عن العلم بالبقاء لقالوا الله يعلم نعم يظن البقاء بحسب
العادة كما انه قد يظن العدم وقد يشك ومنها ان الحكم بابقاء الباقي يوجب تقليل العدم والقول
باثبات الحادث يوجب تكثيره من جهة الحكم بانعدام المانع وانعدام الجزء من العلة او الشرط
او غير ذلك فيكون العمل بالباقي راجحا وهو المراد بكون الاستصحاب حجة وفيه ما لا يخفى ومنها
ان الباقي في بقائه مستغن عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل فيكون الوجود اولى به والا لافتقر
وفيه ان علة الافتقار كما حقق في موضعه هو الامكان لا الحدوث ونحوه فيلزم الافتقار في البقاء
الذي هو عبارة عن الوجود بعد الوجود ومنها ان معظم الاصحاب الامامية على حجية الاستصحاب
والاصل فيما صاروا اليه الحجية بناء على حجية الشهرة وفيه مع انه معارض بما يرى ان المعظم على
خلافه وان الشهرة غير حجة في الاصول ان الازيد من حجيته فقاهة ممنوع كما مر ومنها ان الاستصحاب
لو لم يكن حجة لنطقت الاخبار بالتصريح بعدم حجيته والتحذير عن العمل به كما في القياس والتالي باطل وفيه
نظر ومنها ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لم يتقرر اصل الدين الموقوف على النبوة الموقوفة على المعجزة
اذ لا معنى للمعجزة الا فعل ما هو خارق للعادة فلولا تقررت العادة على ما كانت عليها لم يكن المعجزة
خارقة لها لكن يحكم ان العادة تقررت كما هي حتى يكون المعجزة خارقة لها وهو عين الاستصحاب
وقد بان ان المعجزة ليست فعلا خارقا للعادة مط بل ما يعجز البشر عن فعله وليس ذلك من الاستصحاب وان
كان مثابا في بقاء الشيء ظنا والعادة توجب العلم بالاستمرار لا الظنة فانه قبل ظهور المعجزة كان لنا علم مستند
الى العادة بعدم وقوع مثلها اقول الاولى ان يق ان بقاء العادة على ما كانت قطعي بالعادة والوجدان
لا بالاستصحاب ومنها ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما جاز التمسك باصالة عدم القرينة وعدم النسخ
وعدم النقل وعدم الاشتراك لانها راجعة الى الاستصحاب عند المخالف لاتفاق الاصحاب وفيه نظر
ومنها ان الاستصحاب مركوز في عقول العقلاء وان العقل يحكم بان الاصل في تعلق الحكم بالفعل استمراره
ابدا حتى يثبت الانقطاع من الخارج ولهذا لا يحكم بانقطاع الزوجية باحتمال طرو الطلاق والملكية
بالبيع ووجوب الصلوة بالحيض ونحو ذلك ويؤيد ذلك ان المقلدين اذا سئلوا عن المجتهدين الاحكام
الشرعية يبنون على الدوام والاستمرار من غير تشكيك ويشهد على ذلك اقتصار اهل العصمة ع

على بنائ

على بنائهم على حدود الانقطاع واسبابه دون اصل الاستمرار اذ لو لم يكن ذلك اصلا للزم تعرضهم ايضا
وبنحو هذا استدل على ان الاصل في الاشياء الاباحة لانهم ع انما يتعرضون للمحرمات والواجبات
واما الامور الجائزة فلا يتعرضون لها بالخصوص اصلا وفيه نظر لان كون العمل على البقاء من جهة
استلزام عدمه اختلال النظام ونحو ذلك لا يستلزم الحجية اجتهادا والكشف عن الواقع
ولو سلمنا فالاولى القول بحجية الاستصحاب فقاهة تمسكا بالاخبار المستفيضة كما مر ذكر كثير
منها بناء على شمولها للاحكام وغيرها وما يتوهم من ان الرواة واصحاب الائمة ع كانوا متمكنين
من تحصيل العلم بالاحكام فلا يجوز بالنسبة اليهم العمل بالاستصحاب الذي لا يفيد العلم فيتعين ان
المراد غير الاحكام الشرعية فيسقط الاستدلال بها على حجية الاستصحاب فيها مدفوع بان تمكن
الرواة من تحصيل العلم بالاحكام دائما ممنوع خصوصا في مقام الشك في بقاء الاحكام الشرعية وان
التكليف بالعمل بما لا يفيد عند التمكن منه غير مستحيل عقلا اقول لا يخفى ان مورد الاخبار هو الاحكام
الشرعية كالطهارة عن الحدث والخبث ونحو ذلك فاخراجها في غاية الخرافة مع ان العبرة بعموم اللفظ
واخراج صورة امكان العلم في حق من تمكن منه لا يقتضي عدم كون ما يذكر في مقام بيان القاعدة
الكلية عاما قال السيد الاستاد قدس سره ما يحكم ببقائه للاستصحاب لا يستقل فيه العقل
والا فيكون من باب قيام الدليل الشرعي لان العقل المستقل من الادلة الشرعية وايضا لو كان
العقل مستقلا لوجب ان لا يتخلف عنه مثل ذلك الحكم فوجب ان لا يختلف فيه وليس كذلك كما لا يخفى
ثم نقول ان ذلك الحكم من الامور الممكنة والممكن كما يحتاج في اصل وجوده الى المؤثر كك في بقائه
ايضا محتاج اليه لان البقاء عبارة عن الوجود بعد الوجود فلا فرق بينه وبين اصل الوجود
في الحاجة الى المؤثر والعلة ووجهه مع عدم كفاية الاولوية الذاتية لو كانت والا يلزم ان يكون الاولوية وجوبا
لا اولوية فيلزم الانقلاب ان كانت سببا لامتناع الطرف المقابل او ان لا يكون ذاتية ان جاز
الطرف المقابل بسبب مرجح يقتضي اولويته المستلزمة لعدم اولوية الطرف الاول المقتضي لعدم
كونها ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فثبت ان الممكن نظرا الى ذاته يتساوى وجوده وعدمه
وعدمه دائما فالحكم باحدهما لا يمكن الا بدليل وحيث لا دليل فلا وجه للحكم به فظهر ان الاستصحاب

من حيث هو استصحاب لا وجه للتمسك به بل هو من هذه الحيثية كالقياس ولكن قد يتمسك به لامر عارض
كالحكم ببقاء من غاب عنا حذرا عن اختلال نظام العالم لولاه وكذا الحكم باصالة عدم النقل في الالفاظ
اذ لولاه لاختل النظام وامر الاحكام والحكم بعدم حصول النجاسة مما شك في نجاسته بعد العلم بعدمها
لكفاية عدم العلم بدليل الوجود في الحكم بالعدم حكما اتفاقيا لا اجتهاديا لعدم كفاية الوجود
الاول في الحكم بالبقاء عند عدم العلم بالمزيل ولو بملاحظة الوجوب بالغير الموهم للاحتياج الى الرافع
حتى يثبت كون الاستصحاب دليلا اجتهاديا وذلك لبقاء علة الافتقار وهو الامكان في كل زمان فمع
عدم العلم بدليل الوجود لا يمكن الحكم به نظرا الى ذاته كما لا يمكن الحكم بالعدم ايضا من هذه الحيثية
وان امكن الحكم به من جهة كون عدم الدليل دليلا اتفاقيا للعدم كالحكم بعدم حصول المطهر للخشب
النجس الذي لا يعلم ان تنجسه هل هو لمجرد الجسمية الباقية او له مع ملاحظة التشخص الزائل اذا
احترق وصار فحما لعدم العلم بكون ذلك مطهرا من جهة الانقلاب الموجب للحكم بالتطهير للتحول المنقلب
تحت موضوع اخر محكوم بالطهارة شرعا للشك في دخوله تحت موضوع اخر بزوال الصورة النوعية
فثبت ان الاستصحاب من حيث هو لا حجية فيه ولا دليل على حجيته من حيث الاعتبار نعم يدل على حجيته
بعض الاخبار فالقول بحجيته من باب التعبد لا غير وهو جيد كما بينا وحجة القول بعدم حجية الاستصحاب
وجوه منها ان العمل به عمل بغير علم وحكم بلا دليل لان الفرض عدم شمول الدليل للان الثاني
وهو باطل اجماعا كما نطق به الايات والاخبار والحاصل ان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كانت
من جهة تناول الدليل بعمومه او اطلاقه او بدلالة التزامية او نحوها للحالين فلا حاجة الى الاستصحاب
وان كانت من جهة استنباط اشتراكهما في المقتضي كان قياسا والا كانت تسوية من غير دليل وهي
باطلة اجماعا لكون الحالة الثانية كالاولى في احتياج اثبات الحكم فيها الى دليل فلا بد في الحكم
بالاستمرار من دليل كالعادة او ما يقوم مقامه في الحكم ببقاء بعض البلدان في بعض الازمان
ومثله لزوم اختلال النظام ونحوه ان لم يحكم ببقاء من غاب عنا بالنسبة الى اموال ازواجه
ونحو ذلك واجيب بان التسوية بسبب الظن المذكور اقول الاولى ان يجاب بان التسوية في الحكم ليست
اجتهادا ليلزم ما ذكر وانما تكون فقاهة بسبب الاخبار المذكورة التي هي من اقوى الادلة وما حكي

عن شيخنا

عن شيخنا المحدث الحر العاملي من انها لا تدل على حجيتها في نفس الحكم وانما تدل عليه في موضوعاته
ومتعلقاته كالطلوع والغروب او تجدد النكاح او الطلاق او نحو ذلك فقد ظهر مما ذكرنا
الجواب عنه لورودها في لزوم العمل على مقتضى الاستصحاب في الحكم الشرعي مضافا الى العموم اللفظي
ومنها ان الاستصحاب لو كان حجة لوجب ان يقطع ببقاء من علم انه حي ونحو ذلك وهو باطل
واجيب بانا لا ندعي القطع بل نقول برجحان الاعتقاد ببقائه وذلك يكفي في العمل به والاولى
ان يجاب بمثل ما تقدم ومنها ان الاستصحاب لو كان حجة لزم التناقض في مثل الحكم بلزوم
مضي المتيمم في الصلوة للاستصحاب واشتغال ذمته بها لهذا واجيب بان كل موضع يجري فيه
الاستصحاب لا يجري فيه ذلك ووجود التعارض في الادلة المظنونة لا يوجب سقوطها
حيث تسلم عن المعارض كما في اخبار الاحاد اقول يرد عليه ايضا ان من يجري الاستصحاب الاول
كما في اخبار الاحاد لا يجري الاستصحاب الثاني وبالعكس فلا تناقض للاختلاف ومنها انه لو كان
الاصل في كل شيء استمراره ودوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار
عدمها وهو خلاف الاصل واجيب بانا خالفنا الاصل في الحوادث لوجود السبب الموجب للحدوث
ونفي حكم الدليل مع وجود المعارض اولى من اخراجه عن الدلالة وابطاله بالكلية مع ظهور دلالته
اقول يرد عليه ايضا ان اعتبار الاصل مشروط بعدم الدليل الاجتهادي بناء على المختار من كونه
دليلا اتفاقيا مع ان ترك بعض الادلة عند معارضة الاقوى لا ينافي كونه دليلا ومنها ان
ظن الاستمرار ثابت قبل الشرع اما بعده فلا لعدم الامن بالتغير وورود الدليل المغير فلا يكون الا ظن الاستمرار
ظنا حاصلا واجيب بانه بعد ورود الشرع اذا لم يظفر بدليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل مغلبا
على الظن نعم انه قبل ورود الشرع اغلب على الظن لتيقن عدم المعارض اقول الاولى ان يجاب بان العمل
بالاستصحاب ليس من باب الامارات الاجتهادية حتى يعتبر الظن بل من باب الاسباب الشرعية الى
غير ذلك من الوجوه الضعيفة التي اشرنا الى بعضها مع جوابه الاشارة وحجة القول الثالث وهو الحجية
في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية منع حجية مطلق الظن لو سلم حصوله في جميع المواضع حتى في الامور الخارجية
ومنع دلالة الاخبار عليها فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها لبعد كون المراد

بيان ان هذا ليس حكما شرعيا وان امكن ان يصير منشأ لحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج وفيه
ما لا يخفى لبعد الاستبعاد وعموم الاخبار كما مر مفصلا وحجة القول بالعكس تظهر بملاحظة تلك
الحجة منقوضا مع جوابها فلاحظ وحجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع ونفيها
اذا ثبت به ان ثبوت الحكم في الآن المتأخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الآن المتأخر ايضا لما حصل
هنا خلاف فالخلاف في مسألة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلاة مثلا كاشف عن عدم انعقاد
الاجماع الا على وجوب المضي في الآن الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع
والمفروض عدم دليل آخر على الانسحاب فلا يثبت الحكم في الآن السابق في الآن المتأخر وفيه ان هذا
الكلام يجري في غيرها ثبت الحكم من الاجماع ايضا فان النص الدال على ثبوت الحكم في الآن الاول ان كان
شاملا بعمومه او اطلاقه للآن المتأخر يكون اثبات الحكم في الآن المتأخر بسبب عمومه او اطلاقه
لا بالاستصحاب وان لم يكن شاملا له فلا دليل على ثبوت الحكم فيه كما هو المفروض فهذا الدليل يناسب
القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل واورد عليه ايضا بان الاجماع كالنص كاشف عن حكمه
واقعية او جب صدور الحكم عن الشارع ولم يقيد ثبوت الحكم بالآن الاول بان يقيد الاجماع بشرط
الآن الاول وعدم انضمام الآن الآخر اليه فكما يمكن الاستصحاب في الحكم الثابت بالنص كذا يمكن في الحكم
الثابت بالاجماع وبانا لا نقول ان علة حصوله في الآن المتأخر هو حصوله في الآن الاول لعدم الدليل
على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول بملاحظة اغلب الموارد فيتبع ذلك
الظن ثم يكشف لك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا ولا يتفاوت الحال
في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره فتأمل وحجة التفصيل بين الحكم الوضعي وغيره تظهر بملاحظة
ما ذكر وكذا جوابها وحجة القول بالحجية في الحكم الشرعي اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل
الشك في حصول الغاية دون غيره الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك وانه لا يحصل
الظن بالامتثال الا بالاستصحاب الى زمان حصول اليقين بحصول الغاية فيه اما في الوجوب والتحريم
وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية فظاهر واما في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام الوضعية
فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله تعالى بالوجه الذي جعله واجبا كان او مباحا فان الاعتقاد م

اوغيرهما

اوغيرهما وحاصله ان اشتغال الذمة مستصحب الى يقين البراءة وهو لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية
اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجرائه الى غايته ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد
ان هذا الدليل جار فيما تحقق حكم في زمان وشك في تحققه بعد ذلك الزمان فان الاتيان الى الغاية جزء
المأمور به في الاول واما الثاني فلم يثبت شغل الذمة فيه الا بالحكم في الجملة ولا ان تحصيل القطع او الظن
بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف لا اقل لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا
باتيان جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن في بقائه او شك فيه فلا حاجة الى دليل آخر
يدل على ثبوت التكليف في آن الشك وفيه نظر يظهر بملاحظة ما مر وحجة القول الاخير وجوابها ايضا
يظهران بملاحظة ما تقدم فلاحظ بالتأمل وبالجملة فظهر ان العمل باستمرار ما ثبت ولم يثبت عدمه
لازم سيما اذا لم يحكم فيه بذلك لزم اختلال انتظام امر المعاش والمعاد كالحكم بعدم نقل اللفظ
عن معناه الاصلي وبعدم تعدد الوضع وبعدم القرينة ونحو ذلك مما لو لم يعتبر لزم اختلال استفادة
الاحكام من الادلة ونحو ذلك فان سؤال بعض اجلة العصر من عموم الاخبار المتقدمة ومن الاصل والعمومات
المانعة عن العمل بغير العلم وان مبنى اللغة على ما تعارف بين اهل اللسان للاية وعدم ثبوت حكم
شرعي تعبدا محضا بنحو الاستصحاب في باب اللغات غالبا لا وجه له للزوم البناء على الاستمرار في
بعض المسائل اللغوية ايضا حذرا عن الاختلال بل الظاهر انه اتفاقي نعم قوله لو قيل بحجية الاستصحاب
فيما اذا اشتبه طريقة اهل اللسان ولو وهم تركه اذا كان مخالفا لم يكن بعيدا وينبغي التنبيه
على امور الاول ان استناد التحول في الفقه والاصول قال في الوسائل الاستصحابية اذا استحال الموضوع
الحكم لا يجري فيه الاستصحاب مثل ان صار الكلب ملحا والعذرة دودا والميتة ترابا والدهن النجس
دخانا ومثل ان احترق نجس فصار رمادا وكذا الانتقال مثل ان ينتقل دم الادمي الى القمل والبرغوث
والبق وغير ذلك من نظائر وما ذكرنا في الموضعين لان النجس هو الكلب والعذرة والميتة لا الملح والدود
والتراب وقس على ذلك غيره وتأمل بعض المتأخرين في ذلك وليس بشيء ثم اعلم ان تغير الموضوع على
اقسام منه ما يعلم جريان الاستصحاب معه يقينا ومنه ما يظن الجريان ومنه ما يشك في الجريان ومنه
ما يظن العدم ومنه ما يجزم بالعدم والشك في موضع تعارض الاستصحاب مع استصحاب آخر يقابله

ما في زمان الشك المستصحب فيه م
حاصله ان التكليف م ح م

او يعارضه قاعدة اخرى كك والظن من جهة مصادمة ما هو اقوى منه او اضعف فلا بد للمجتهد من
ملاحظة ذلك انتهى وهو جيد لان الاستصحاب وان كان اجراؤه مما لا بد فيه من تغير ما في وصف
من اوصاف الموضوع مثل القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا او في مسببه كالكر المتغير
بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله على وجه يوجب حصول الشك في رفع
الحكم السابق كما في الاناء النجس بعد الاشتباه ولكن مع تغير حقيقة الموضوع وتبدل صورته
النوعية ودخوله في موضوع اخر لا مجال للاستصحاب الذي هو عبارة عن استمرار حال الشيء
فان الشيء اذا استحال لا يتصور بالنسبة اليه ابقاء الحال اذ لا حكم مع انتفاء الحقيقة ولا حال
فان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت له بلا اشكال وذلك مناط قولهم ان الاستحالة من
المطهرات ولكن المعتبر كما اشرنا اليه تبدل الحقايق التي تعلق بها الحكم عرفا لا محض تغير الاسماء
فلا يرد الاشكال بما اذا تحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا او اللبن سمنا ونحو ذلك مما لا يحكم
بطهارته مع تغير الاسماء مع انهم يقولون ان الاحكام دائرة مدار الاسماء ولعدم الجزم بالاستحالة
الحقيقية العرفية لو لم ندع الجزم بالعدم فيبقى عموم ما دل على عدم جواز نقض اليقين الا باليقين
سالما واما مع الجزم بالاستحالة فيتوجه ما دل على حكم المستحال اليه كعموم ما دل على طهارة التراب
او الدود او الملح ونحو ذلك مما يكون شموله اوضح واظهر من اخبار الاستصحاب فما حصل الجزم
بالاستحالة فيه انقطع اجراء الاستصحاب وما حصل الجزم بالعدم فيه مع الشك في بقاء الحكم يجري
فيه الاستصحاب وما شك في استحالته وعدمها فلا بد فيه من اجراء الاستصحاب الموضوعي والحكمي معا
وفي تبين يرجع الى ساير الادلة ثم الى الاصل وفيه نظر واما الاشكال في الانتقال مثل انتقال دم الانسان
الى بطن القمل والبرغوث والبق ونحوها لخفاء تبدل الحقيقة سيما في اقل مص هذه الحيوانات
للدم وخصوصا في العلق المدفوع بان اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم بسبب المص موجب
الحكم بطهارته ففي الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب
ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب باطلاقه في كون تغير الموضوع
قاطعا للاستصحاب كما افيد ولكن لا يخفى ان كثيرا من الانتقالات يكون الحكم بكونه مطهرا اجماعيا ظاهرا

وعليه سيرة

وعليه سيرة المسلمين بل لولا ذلك غالبا للزم العسر والحرج الثاني ان الاستصحاب لا يجوز التمسك به بعد قيام
الدليل سيما الدليل القطعي على خلاف مقتضاه كما انه لا يجوز التمسك به بعد انعدام الموضوع وكذا
لا يجوز التمسك به في المسائل العلمية المحتاجة الى الدليل القطعي كاصول الدين لعدم قطعيته
كما لا يخفى بل لا يجوز التمسك به في دعوى الحكم الاجتهادي لما مر من كونه دليلا فقاهتيا لا اجتهاديا فعلى
هذا الامر مما حكي عن بعض اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه اورد على بعض علمائنا ان نبوة
نبينا موسى وعيسى ونبوتهما في الجملة مما اتفق عليه المسلمون وغيرهم فالاصل بقاؤها حتى يقيم
المسلمون ما يدل على بطلانها وذلك لان المعجزات المتواترة والبراهين القاطعة والادلة الساطعة
من العقل والنقل دلت على نسخ الشرايع السابقة وزوالها وعدم بقائها ولا محل للاستصحاب
عند قيام الدليل على خلافه بل محله صورة الشك مع ان الدليل الذي دل على ان نبوة عيسى مثلا كانت
دل على انها الى الان فاعتباره بوجه دون وجه لا وجه له مضافا الى ان المسلم نبوته بالنسبة
الى من كان موجودا في الزمان السابق لا غيره فتغير الموضوع فلا وجه لاجراء حكم كان ثابتا لمن سبق
فيمن خلف بان يقال ان من كان نبيا لا مثبتا فالاصل ان يكون نبيا لنا وكذا التكليف الثابت للسابقين
لا معنى للحكم باستمراره في اللاحقين الا بدليل مبين فلا وجه للاستصحاب وايضا الاستصحاب عند من يقول
بحجيته دليل ظني لا يجوز التمسك به في اصول الدين مع ان الحق عدم حجيته وان لزوم العمل بمقتضاه في محله
كما مر مضافا الى ما روي عن مولانا الرضا ع في جواب الجاثليق حيث قال ما تقول في نبوة عيسى وكتابه
هل تنكر منهما شيئا من قوله ع انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر
بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وبكتابه ولم يبشر به فان قلت عيسى بن مريم جزئي حقيقي معهود
لا يشتبه حاله على احد ويعترف المسلمون انه جاء بدين وكان رسولا نبيا ولا يتفاوت في نبوته ورسالته
هذا الشخص بين ان يقول بنبوة محمد ص ام لا فدينه باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله كما حكي عن المورد
انه اورده على العالم المذكور بعد جوابه بما اجاب به الامام ع فالحم ذلك العالم قلت مع ان ذلك الايراد
مردود بما ذكرنا ان المسلم عند المسلم النبوة الموقتة الى زمان بعثة الرسول ص فلا وجه للحكم باستمرارها
بعد تحقق غايتها كما مر مع ان الاقرار بها في زمانها من جملة دين نبينا ص بقوله ص فاستمرارها موجب

لابطال دين نبينا صلى وعدم صحة قوله صلى فيلزم ابطال اصل الاقرار بنبوة موسى او عيسى ع ما يلزم
من وجوده عدمه فهو باطل وان كان ذلك الاقرار حقا يلزم ان يكون دينا حقا ناسخا لغيره وقد
يجاب بان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجرى على منوال الرمل لا بد من التامل فيه ومقدار
قابليته للامتداد وانه كلى او جزئى اذ قد يختلف افراد الكلى فى قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب
ح ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد ومثلا اذا علمنا ان فى هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اى
نوع هو من الطيور او البهايم او الحشار او الديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقاء ذى
يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فنرى ان الفرس طول عمرا من الغنم والعصافير طول عمرا من الخطاطيف
والفيران من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذى فى بيت خاص اما عصفورا او فارة
او دودا فكيف نحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان ظن بقاء اطولها اعمارا
فيه فبذلك يبطل تمسك اهل الكتاب اذ لم يتعين هنا الا النبوة فى الجملة وهو كلى قابل للنبوة الى الابد
بان يقول الله تع انت نبى وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الى زمان محمد صلى بان يقول له انت نبى
ودينك باق الى زمان محمد صلى ولان يقول انت نبى بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما بالتصريح
بالامتداد الى اخر الابد واما بالاطلاق وكلاهما غير ثابت فان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذى
يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة والذى ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك
بين احد المقيدات الثلثة فمع امكان كونها هى النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد صلى كيف يجرى الاستصحاب
الى اخر الابد مع ان الغالب فى النبوات هو التحديد وايضا فان موسى وعيسى ع اخبرا بنبوة محمد صلى
وكتابهما ناطق به لا ان نبوتهما مطلقة كيف وقد اخبر عيسى ع بانه يأتى رسول من بعدى اسمه احمد انتهى
ملخصا ولا يخفى ان مقتضى الاخبار المذكورة اجراؤه فى مقام الشك الذى يعم الظن بالعدم ايضا
فما ذكره لا يخ عن اشكال فالاولى ما ذكرنا الثالث فى بيان استصحاب الاجماع فى محل الخلاف اعلم انه
اذا ثبت حكم بمجرد الاجماع فى الجملة ثم حصل الاشتباه من اصحاب فى بقائه فهل يجوز الحكم ببقائه باعتبار
استصحاب الحكم الذى وقع عليه الاجماع مع اختلاف اهل الاجماع ح ام لا قولان الاول الجواز كما اختاره
بعض اجلة العلماء وفاقا لما حكى عن جماعة الثانى انه ليس بحجة ولا يجوز الحكم بالبقاء وهو المحكى عن الاكثر ومنهم

الغزالى قال فى مثاله ان من قال المتيمم اذا رأى الماء فى خلال الصلوة مضى فى الصلوة لانعقاد الاجماع
على صحة صلوته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الشمس وساير الحوادث
فنحن نستصحب دوام الصلوة الى ان يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا انتهى ما اردنا ذكره
اقول المعتمد هو الاول لاطلاق الاخبار المتقدمة بل عمومها كما مر بلا ظهر افراد محل الاستصحاب
كما مر ما يكون الحكم الاول فيه ثابتا بالاجماع نعم يمكن الايراد فى المثال المذكور بان العمومات الدالة
على اشتراط الوضوء على تقدير وجود الماء تقتضى العدم فلا وجه للاستصحاب لانه انما يكون عند
عدم الدليل ولكن ذلك مناقشة فى المثال ان اعترفنا بوجود العام الشامل لمحل البحث واما اصل
المسئلة فلا اشكال فى البناء فيها على مقتضى الاستصحاب لما مر من اقتضاء الاخبار المعتبرة ذلك
فلا يلزم الحكم بلا دليل وقياس لان الثانى باطل لان الاول لقيام دليل خارج على لزوم البقاء لا دلالة
نفس الدليل الاول حتى يق انه لا وجه للاستصحاب على هذا وما احتج به الاخرون من انه تع صوب الكفار
فى مطالبتهم الرسل بالبرهان حتى قال يريدون ان يصدونا عما كان يعبد اباؤنا فاتونا
بسلطان مبين وقد اشتغل الرسل بالبرهان المغير للاستصحاب فمدفوع بانهم لم يستصحبوا الاجماع
بل النفى الاصلى الذى دل العقل عليه اذ الاصل فى فطرة الادمى ان لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك
بآيات وعلامات فهم مصيبون فى طلب البرهان ومخطئون فى المقام على دين ابائهم بمجرد الجهل من غير
برهان مضافا الى انا لو سلمنا انهم استصحبوا الاجماع نقول ان جواز التمسك به مشروط بعدم
الدليل على خلافه فلا بد من ملاحظة دليل الخلاف وهم لم يلاحظوا فالحق جواز الاستصحاب فى محل
الخلاف وان كان على خلاف مقتضاه مشهور الا اذا افاد الشهرة الظن وقلنا بحجية مطلق الظن فيلزم
المصير الى ما عليه المعظم وان نافاه الاستصحاب الرابع ان الاستصحاب كما يجرى فى حكم العموم الى ان
يرد مخصص وحكم النص الى ان يرد ناسخ وحكم موقت الى ان يعلم دخول الوقت وحكم مطلق الى ان
يعلم المزيل وكذا حكم الاجماع الى ان يعلم الرافع كذا يجرى فى النفى الذى هو حال العقل المعبر عنه
بالبراءة الاصلية وهل على النافى دليل ام لا اقوال الاول انه لا دليل عليه وهو المحكى عن قوم الثانى
انه لا بد له من دليل وهو مختار به وفاقا لما حكى عن علم الهدى والغزالى وابى الحسين البصرى

الثالث انه واجب في العقليات دون الشرعيات وهو المحكي عن جماعة والمعتمد ان النفي ان كان بمعنى عدم
الوجدان وعدم العلم فلا حاجة له الى دليل اذ لا دليل على الجاهل وان كان بمعنى وجدان العدم فالنافي
مدع لا بد له من دليل وتمسك المنكر بعدم الدليل على منكر الدين النافي له وتعنده كاقامة الدليل
على براءة الذمة ضعيف جدا كما لا يخفى الخامس ان الدليل المساعد على النفي اما نص وارد من الشارع
يدل على النفي او اجماع من الامة او نحوهما ومع عدمها باستصحاب النفي الاصلي مع عدم الدليل المغير
القاطع وقد يستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وفي امكان الاستدلال بالقياس وعدمه
قولان والمعتمد امكان الاستدلال بما يدل على وجه الالتزام كما في منصوص العلة وصورة الاولوية
وعدمه في غيره مصباح في شرائط الاستصحاب اعلم ان بعض المتاخرين ذكر للعمل بالاستصحاب شروطا
منها ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين
العمل بذلك الدليل اجماعا وهو المحكي عن الوافية قال في بين ان اراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه
فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه مترجح عليه فلا حجية فيه
ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل
الاصل ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى
ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم بموته استصحابا للحال السابق
مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع جهات اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها
جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض
الدليل النطقي من حيث هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث الاعتضاد
الخارجي انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقدمه على الدليل
من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء
في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه
فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل
من الوجود الاول فاذا تحقق دليل بدل الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل

شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء ح ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب
كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه عدم جواز نقض اليقين الا بيقين كما هو مدلول الاخبار
فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينيا واقعيا فهو ليس غير يقين برفع اليقين وهو مقتضى
مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط
في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه
من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب اقول لما بينا ان الاستصحاب
اصل فقاهتي ولا ريب ان المراد من الدليل ما يكون حجة اجتهادية وان مقام الاجتهاد غير
مقام الفقاهة فان مقام الفقاهة بعد مقام الاجتهاد كما مر في صدر الكتاب يكون العمل بالاستصحاب
مشروطا بعدم الدليل الاجتهادي وحصول العجز في مقام الاجتهاد ليصح البناء على الاصل الفقاهتي
فان الاستصحاب في الحقيقة ليس دليلا على حكم بل الاخبار الدالة على الحكم الكلي الفقاهتي كاخبار اصالة
البراءة اقتضت الحكم باستمرار ما تحقق الذي يسمى بالاستصحاب فالدليل في الحقيقة هو تلك الاخبار
الدالة على كيفية الامر في صورة عدم العلم الشرعي بالواقع ولهذا يكون الاستصحاب داخلا في السنة
والاخبار ولا يكون دليلا على حدة فاشتراط المذكور حق كما اشرنا اليه سابقا مضافا الى ظهور اتفاق
الاصحاب على ان الادلة الاجتهادية مقدمة على الادلة التعبدية كما في نعم ان قلنا ان الاستصحاب
دليل اجتهادي مبني على افادة الظن يتوجه ما ذكر ولكن فيه ما فيه ومنها ان لا يحدث في الوقت
الثاني امر يوجب انتفاء الحكم الاول فالعامل بالاستصحاب ينبغي له غاية الملاحظة في هذا الشرط
مثلا في مسئلة من دخل في الصلوة بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلوة ينبغي للقائل بالبناء على
تيممه واتمام الصلوة للاستصحاب ملاحظة ان النص الدال على ان التمكن من استعمال الماء ناقض
للتيمم هل هو مطلق او عام بحيث يشمل هذه الصورة اولا فان كان الاول فلا يجوز العمل بالاستصحاب
لانه ح يرجع الى فقد الشرط الاول حقيقة والا فيصح التمسك به كذا حكي عن الوافية فتامل ومنها
ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض له يوجب نفي الحكم الاول في الثاني كما في الجلد المطروح الذي
يتعارض فيه استصحاب عدم التذكية واستصحاب الطهارة الثابتة في حال الحيوة واشار في بين

الى ان فيه ما فى اشتراط الشرط الاول وايراده هنا متوجه فان الاستصحابين كلاهما فى مقام واحد
فيكون تعارضهما كتعارض ساير الادلة من غير اختصاص به ولكن اذا تحقق التعارض بين الاستصحاب
الموضوعى والحكمى كما اذا وقع الصيد فى الماء القليل الذى ينجس بملاقات النجاسة وشك فى ذهاب
روحه بوقوعه فى الماء او بالتذكية فتعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب بقاء الحيوة
وعدم التذكية ففى ترجيح الاستصحاب الموضوعى مط او العمل بالاستصحابين حيث يمكن وتقديم
الاستصحاب الموضوعى مع عدم الامكان العمل بهما او التوقف مط اوجه وقوى بعض اجلة العصر
الثانى تمسكا بان الاستصحابين دليلان شرعيان يجب العمل بهما عند الامكان ومع عدمه يقدم الاستصحاب
الموضوعى لتقديم كثير من الاخبار الواردة فى بيان حجية الاستصحاب له ومع لزوم سقوط حجية الاستصحاب
غالبا وهو ظاهر فظواهر النصوص والفتاوى اقول الظاهر ان العمل بهما مع الامكان لازم لما دل
على لزوم العمل باستمرار ما تحقق ومع عدم الامكان لا بد من التوقف لعدم التفاوت بينهما فى دخولهما
تحت الاخبار وان لم نقل بكون دخول الاستصحاب الحكمى اظهر ومثل ذلك ما لو كان استصحاب اخر فى امر ملزوم
لعلم ذلك المستصحب كعدم التذكية المستلزم للموت الموجب لعدم بقاء طهارة الماء والقليل الذى
لاقاه حيوان شك فى تذكيته وقال فى بعض التحقيق ان تساقطهما انما هو فى محل التنافى والا فيبقى كل
منهما على مقتضاه فى غيره وكذلك اذا حصل الترجيح لاحدهما فى محل التنافى لا ينفى حكم الاخر فى غيره الى ان
قال وقد يكون فى موضوعين مثل الموضع الطاهر الذى نشر عليه الثوب المغسول من المنى ثم شك فى
ازالة النجاسة للحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب
غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لمنع كلية ان كل ما هو محكوم بالنجاسة شرعا منجس وانما
المسلم فى منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب مع كون المحل مما يقبل النجاسة مط
الى ان قال واعمال الاصلين المتنافيين فى غير موضع التنافى فى الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين
وحليته للاخر بان اقرت على نفسها بما يحرمه عليها وانكر الزوج ونحو ذلك وهو جيد وسيأتى الاشارة
الى ذلك فى مبحث التعارض ان شاء الله تعالى ومنها ان يكون الحكم الشرعى المترتب على الامر الوضعى المستصحب
ثابتا فى الوقت الاول اذ ثبوته فى الوقت الثانى فرع ثبوته فى الوقت الاول وهذا جيد ولهذا نستشكل

التوقف هنا

فى استصحاب اليقين الظاهرى الذى شك فى حصوله اولا من غير ان يكون الشك فى عروض ما يزيله كما لو
تيقن فى الصبح بكونه متطهرا وبعد مضى مدة حصل له الشك فيما تيقن به وفى صحة علمه السابق وتوهم
اطلاق الاخبار المتقدمة الموجب لدخول ذلك ايض فى الحكم لا وجه له اذ لا بد من العلم باليقين السابق
فى حال الشك ليصح الاستصحاب كما لا يخفى ومنها بقاء الموضوع فانه لو لم يبق لا وجه للاستصحاب فيه كما
فى صورة الاستحالة وقد تقدم اليها الاشارة نعم اذا شك فى البقاء فلا يبعد اعمال الاستصحاب فيه
بالحكم المعلق عليه وما فى بعض من انه ينبغى ان لا يتمسك بالاستصحاب لان الشك فى الشرط يقتضى الشك
فى المشروط فيه ما فيه لحجية الاستصحاب فى الموضوعات الصرفة ايض كما اعترف به مدعيا ظهور
اتفاق القائلين بحجية الاستصحاب عليه ودلالة اطلاق الاخبار المتقدمة فهذا عجيب بالجملة فيكفى
بقاء حقيقة الموضوع وعدم تبدلها من غير اشتراط بقاء اسمه قال بحر العلوم لا يشترط فى الاستصحاب
بقاء الاسم لعموم المقتضى وانتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم
الحنطة بعد صيرورتها دقيقا والدقيق بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وكذا حكم القطن
بعد ان يصير غزلا والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد
صيرورته خزفا او اجرا والاسم فى ذلك كله ليس باقيا قطعا وايضا لو تنجس العنب ثم صار زبيبا
فانه يبقى على نجاسته فلا يطهر بزوال التسمية وارتفاع وصف العنبية وليس الا الاستصحاب
حكم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم فى حجية الاستصحاب واما ما ذكره الاصحاب من تبعية
الاحكام للاسماء فمعناه انتفاء الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم والغرض منه الرد على القائلين
بالقياس فى التعدى عن المسمى لجامع بينه وبين الفرع وكذا دفع ثبوت الحكم فى حالة سابقة
من احوال الماهية بثبوته فى حالة اخرى منها لاحقة كتحريم الحصرم المتى بتحريم العنب وليس المراد
انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مط ولو بدليل اخر فان التخصيص بالذكر لا يقتضى التخصيص بالحكم
الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اجماعا فكما لو كان سبب لتسوية الحالتين فى الحكم ابتداء وحدثنا
او اجماعا كان حجة ولم يكن منافيا لتبعية الحكم للاسم فكذا ان كان استصحابا فانه دليل شرعى عند
الحكم بمقتضاه وهو التسوية بين الحالتين فى الحكم فان قلت لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم كان

بالبقاء والحكم م

الحكم ثابتا مع التسمية وبدونها فاى فائدة فى التبعية التى ذكروها قلت فائدة التبعية تظهر فى الحالة
الاولى السابقة على مورد النص كالحصرم بالنسبة الى العنب والبسر الى التمر وفى الحالة اللاحقة مع
تبدل الحقيقة وفى الامر المباين للمسمى فى العلة الجامعة دون الفرع المخالف لاصله بحسب الحقيقة
كالحيوان المتولد من حلال وحرام او طاهر ونجس فان الحكم فى ذلك كله يتبع الاسم ويدور معه
وجودا وعدما وليس فى شئ منها ما يقتضى ثبوت الحكم بدون التسمية وذلك واضح وينبغى التنبيه
على امور الاول ان الاستصحاب هل يشترط فيه ثبوت المستصحب على وجه القطع الحقيقى ام لا بل يكفى
العلم الشرعى ايض كما فى شهادة العدلين او الظن الحاصل من خبر الواحد وجهان والمستقرب فى نيج
الثانى تمسكا بظهور اتفاق القائلين بالاستصحاب واطلاق الاخبار ولا بأس به الثانى قد اشرنا
فيما سبق الى انه لا يشترط فى الاستصحاب حصول الشك بالمعنى المتعارف فى بقاء ما ثبت اولا بل يجوز
اجراؤه ولو مع ظن عدم البقاء لدلالة بعض الاخبار على انه لا بد من كون ناقض اليقين يقينا فلا يكون
الظن ايض ناقضا نعم اذا كان الظن بعدم البقاء مما اعتبر شرعا كالظن الحاصل من خبر الواحد والظن
فى القبلة يكون الاستصحاب ممنوعا ولكن ذلك فى الحقيقة نقض اليقين باليقين الشرعى الثالث ان
لما كان دليله فقاهتيا كما مر لا بد فى العمل به من الفحص عن الدليل الرافع لسابر الادلة بلا ادعى فى نيج
ظهور الاتفاق عليه فى الاحكام الشرعية والمسائل اللغوية واما الاستصحاب فى الموضوعات فصرح
بعدم الاشتراط الفحص فيه مدعيا ظهور اتفاق اصحابنا القائلين بحجيته فيها ولا بأس به الرابع
لا فرق فى حجيته بين طول الزمان الواقع وبين اليقين والشك وعدمه لاطلاق الاخبار والفتاوى
الخامس اذا شك فى شهر رمضان فى دخول النهار وخروج الليل ففى نيج لا يجوز الحكم باستصحابهما
لان الزمان ينقضى شيئا فشيئا فليس فيه بقاء نعم يمكن التمسك باصالة عدم دخول ضد ما كان فيه اولا
المستصحب هو الليلية او النهارية فلا تلج فى الحكم بالبقاء للاطلاق ولهذا يقع مستصحب الليل يعمل بحكم
الليل ومستصحب النهار يعمل بحكم النهار السادس اذا حصل العلم بثبوت شئ فى زماننا وشك فى كونه
ثابتا فى الزمان ايضا ام لا فهل يحكم به على وجه الاستصحاب المعكوس والقهقرى ام لا بل يحكم بتأخر
الحادث وجهان والتحقيق ان ما علم ثبوته حال الله سابقا من غير تعيين كوضع الالفاظ غالبا فيجرى

الاستصحاب

الاستصحاب القهقرى فيه حذرا عن لزوم التغير والتعدد واما ما ليس كذلك فلا لان العلم القطعى لا ينقض
بغير القطع فيحكم بالتأخر الى زمان يعلم بعدم تأخره عنه والله العالم بحقائق الامور ولله الحمد من
الدهور وحشرنا الله مستصحبين مع نبيه وآله يوم النشور **الباب الثالث** فى الاستقراء وفيه
مصابيح **مصباح** فى تعريفه اعلم ان الاستقراء لغة عبارة عن التتبع وقصد القرية قرية
فقرية كما ذكره الاخير فى نيه وفى القاموس القرو القصد والتتبع كالاقتراء والاستقراء واصطلاحا
عبارة عن الحكم على الكلى بما وجد فى جزئياته وبعبارة اخرى الاستدلال على الكلى بحال جزئياته وفى نيه
والمراد به اثبات الحكم فى كلى لثبوته فى جزئياته وفى الشمسية وشرحها هو الحكم على كلى لوجوده
فى اكثر جزئياته وفى الشرح لان الحكم لو كان موجودا فى جميع جزئياته لم يكن استقراء بل قياسا
ويسمى استقراء لان مقدماته لا تحصل الا بتتبع الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ لان الانسان والبهائم والسباع كك وهو لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئى
آخر لم يستقرء ويكون حكمه مخالفا لما استقرئ كالتمساح انتهى ولا يخفى انه مناف لما اشتهر
ان الاستقراء قد يكون تاما بتتبع جميع الجزئيات **مصباح** فى تقسيم الاستقراء اعلم انه على قسمين
الاول الاستقراء التام وهو ما وجد الحكم فى جميع الجزئيات مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات
او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو المسمى بالقياس المقسم كما مر وهو المفيد لليقين ولا ريب
فى حجيته ان وجد فى الاحكام الشرعية ولكن حصوله مشكل الثانى الاستقراء الناقص وهو ما وجد
الحكم فى اكثر جزئياته كالمثال المذكور وهو مما يفيد الظن على المشهور وفى نيه والاقرب انه لا يفيد
الظن بل قد يفيد الا بدليل منفصل ولو ثبت الظن به قيل يجب الحكم به لقوله ع اقضى بالظاهر
انتهى والاقرب انه يفيد الظن بل قد يفيد القطع بانضمام العادة ولهذا يحكم بان المضغ
الطبيعى للغائط هو الدبر ولكنه بنفسه لا يفيد الا الظن وهو مما يتفاوت بتفاوت مراتب الكثرة
فربما يحصل ما يتاخم الى العلم فعلى القول باصالة حجية المظنة او حجية جميع انواع الظن فى الاحكام
الشرعية الا ما خرج بالدليل من باب الحاء المفرودة وقبح الترجيح بلا مرجح لا بد من الحكم بحجيته
ايضا من باب حصول المناط لا من باب القياس ليشمله ادلة حرمته وسياتى بيان ذلك ان شاء الله تعالى

مصباح فى حجية الاستقراء فى الاحكام الشرعية والمسائل اللغوية ونحوها وعدمها وقد عرفت
ان القسم الاول من قسمى الاستقراء حجة بل هو اولى من كثير من الادلة الشرعية كما لا يخفى واما القسم الثانى
الذى يحمل عليه اللفظ عند الاطلاق كما فى نية ففى حجيته وعدمها وجهان بل قولان كما اشرنا اليه والاول
الحجية وهو لبعض اجلة من عاصرناه الثانى انه ليس بحجة وهو للنهاية وفاقا لما حكى عن رح حجة القول
الاول ان المفيد للعلم منه حجة فيكون المفيد للظن ايضا كذلك لعدم القول بالفصل مضافا الى اصالة
حجية المظنة والرواية المذكورة وفى الجميع نظر لمنع الاجماع المركب ومنع اصالة حجية المظنة كما مر نعم
فى الاحكام الشرعية حجة كما تقدم ولما الرواية فقاصرة سندا ودلالة بل الظاهر ان المراد بالظاهر
ظاهر اقوال المسلم كافراده لا الظن الحاصل من الادلة والاستقراء وحجة القول الثانى ان موارد
الاحكام مختلفة فلا يلزم من وجودها فى اكثر الاعيان وجودها فى الباقى كما انه لا يلزم من وجودها
فى باقى الافراد بل قد يكون مع وجوده فى الباقى وقد يكون مع فقده ومع الاحتمالين لا يجوز الحكم بالتسوية
مع انه لا يفيد العلم والعمل بغير العلم ممنوع عقلا ونقلا كتابا وسنة وان ذلك فى حكم القياس فيدل على عدم
جوازه ما دل على عدم جواز القياس بعمومه او بفحواه وفى الكل نظر لحصول رجحان الاعتقاد من تتبع
اكثر الجزئيات من جهة الحدس فلا ينافيه تطرق الاحتمال العقلى فيلزم الحكم بالحجية لما دل على حجية
المظنة الذى لا يعارضه الكتاب والسنة كما تقدم ولا تعمم ويكون قياسا كما مر اللهم الا ان يق
ان غلبة الظن المذكور معارضة بغلبة الظن بان شرعية الحكم تستدعى الدلالة ومع ارتفاع الدلالة
يغلب على الظن انتفاء الحكم ولكن لا يخفى ارتفاع الدلالة فى بعض الجزئيات تكثر فى الغاية وان حكم
بعض الجزئيات بعداه الى بعض اخر بتنقيح المناط فمع ارتفاع الدلالة فى الجزئى مع وجودها فى جزئى
اخر لا يغلب على الظن انتفاء الحكم كما فى صورة ارتفاع الدلالة راسا فيبقى الظن الاول سالما عن
المعارض فيكون حجة فيما ثبت بالدليل حجية مطلق الظن فيه وهو الاحكام الشرعية لا المسائل
اللغوية كما بيناه سابقا فظهر ان الاقوى هو التفصيل بان نقول بالحجية فى الاحكام الشرعية عند
تحقق المظنة المطمئن بها النفس سواء تحقق الاستقراء فى الاجناس او الانواع او الاصناف او
الاشخاص وسواء ظهر مخالفة بعض الافراد ام لا واما غيرها كالمسائل اللغوية فلا لعدم الجاء

الضرورة

الضرورة الى التعدى الى غير الظن المخصوص وهو الظن الحاصل من خبر اهل الخبرة لكفاية الظن المخصوص
فيها وعدم الدليل على اصالة حجية المظنة كما مر مرارا والله العالم بجميع الامور وله الحمد الدهور

الباب الرابع فى القياس وفيه مصابيح **مصباح** فى تعريفه اعلم ان القياس لغة عبارة عن التقدير
والمساواة ففى القاموس قاسه بغيره وعليه يقيسه قيسا وقياسا واقتاسه قدره على مثاله فانقاس والمقدار مقياس الى ان قال وتقيس تشبه بهم او تمسك منهم بسبب كحلف او جوار
او ولاء والقيس التبختر والشدة والجوع والذكر وفى الصحاح قست الشىء بالشىء قدرته على مثاله الى ان
قال تقيس فلان اذا انتسب بهم او تمسك منهم بسبب اما بحلف او جوار او ولاء وفى مجمع البحرين والاصل
فى القيس التقدير يقال قست الشىء بالشىء قدرته على مثاله فانقاس والمقدار مقياس ومنه قايست
بين الامرين مقايسة وقياسا وقال ملا زينة القياس لغة التقدير تقول قست الارض بالقصبة
وقست الثوب بالذراع اى قدرته بذلك وهو من الامور النسبية فيستدعى امرين يضاف احدهما
الى الاخر بالمساواة واما فى الاصطلاح الجارى بين الفقهاء فيقال لمعنيين الاول قياس العكس وهو
عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم فى غيره لافتراقهما فى علة الحكم فذكر له مثال كعدم اشتراط
الصلوة فى الاعتكاف واشتراط الصوم فيه فان علة عدم اشتراط الصلوة انها ليست شرطا
فيه اذا نذر ان يعتكف مصليا ولا يخفى انه ليس فيه الحاق الفرع بالاصل المعتبر فى القياس فقال الثانى
قياس الطرد وقد اختلف فى حده فقال بعضهم انه اصابة الحق ويبطل باصابة الحق بالكتاب والسنة
والاجماع ولان اصابة الحق نتيجة القياس لا نفسه وقال اخرون انه بذل الجهد فى استخراج الحق
ويبطل بما تقدم وقيل انه عبارة عن التشبيه احد الشيئين بالاخر فى المقدار وفى بعض صفات
الكيفيات كاللون والطعم قياسا شرعيا وقيل انه الدليل الموصل الى الحق ويبطل بالادلة كلها
الى ان قال ابو الحسين البصرى انه تحصيل حكم الاصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد
انتهى وفى المعالم هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما فى علة الحكم فموضع الحكم
الثابت يسمى فرعا والمشترك يسمى جامعا وعلة وفى نهج وفى الاصطلاح اجراء حكم الاصل
فى الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم فى الاصل وعن الذريعة والعدة انهما قالا القياس

وقال م
اصلا وموضع اخر يسمى

هو اثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس وعن الغنية هو الحاق الشيء بشبهه وعن دي وشرحه القياس عبارة
عن حمل الشيء على غيره في اثبات مثل حكمه لاشتراكهما في علة الحكم واركانه اربعة الاصل وهو المقيس عليه
والفرع وهو المقيس والعلة وهي المعنى المشترك والحكم وهو المطلوب اثباته في الفرع وعن ب القياس
تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وعن شرح المختصر مساواة فرع لاصل في علة
حكمه وفي شرح الشمسية التمثيل اثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما
والفقهاء يسمونه قياسا والجزئي الاول فرعا والثاني اصلا والمشترك علة وجامعا اقول لا يبعد
بالمعنى اللغوي ان يقال القياس عبارة عن جعل الشيء مساويا ومماثلا لشيء اخر في حكمه الثابت
له لعلة مشتركة ثم بسببه تعدية الحكم من المنطوق الى المسكوت عنه من جهة تلك العلة وكذا اثبات
حكمه له ونحو ذلك من لوازم الماهية (مبحث) في تقسيم القياس اعلم ان القياس على اقسام الاول
تحقيق المناط بملاحظة وجود العلة المعلومة في الفرع كما في القياس المنصوص لعلة كما في قوله تعالى
لا تقل لهما اف وحديث البئر فيتعدى من المنطوق الى المسكوت عنه بسبب الفهم العرفي والدلالة الالتزامية
العرفية الثاني تنقيح المناط الذي هو في الحكم المنصوص العلة وهو ما اشير الى علته في الدليل الشرعي
واحتمل خصوصية المورد ونحوه ثم دفع ذلك الاحتمال والقى الفارق بين الاصل والفرع بالمنقح القطعي
من العقل او الاجماع فيتعدى من المنطوق الى المسكوت عنه فيكون سبب التعدي هو الاجماع او العقل
كالجماع في نهار شهر رمضان مع وجوب الصوم للكفارة وقد يقال ان مثل قوله ع لا يقضي القاضي وهو غضبان خص الاعرابي
فيه ايماء على ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش للنظر وموجب للاضطراب الثالث تخريج المناط
وهو القياس المستنبطة العلة الذي يحصل من ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص
ولا بغيره بل بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال بعضها
وهو ما سوى ما يدعي انه العلة واحدا كان او اكثر او بالدوران وهو ترتب الحكم على ما له صلوح العلية
وجودا وعدما كما في الاسكار لتحريم الخمر كما في شرح المختصر وفيه المناسب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل
عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء والمقصود انما هو حصول المصلحة او دفع
مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسي وبدني دنيوي واخروي

لان العاقل

لان العاقل اذا اخذ اختار المصلحة ودفع المفسدة وبه وما هو ذلك يصلح مقصودا قطعا فان كان الوصف
الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم وهذا معنى
قولهم لان الغيب لا يعرف الغيب فالطريق ان يعتبر وصف ظاهر منضبط ملازم ذلك فيوجد بوجوده
ويعلم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية ام لا فيجعل معرفا للحكم الى ان مثل بالقتل العمد
العدوان فقال وصف العمد خفي لان القصد وعدمه امر نفسي لا يدرك شيء منه فينضبط القصاص
بما يلازم العمد به من افعال مخصوصة يقتضي في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح في القتل
هذا وقد قال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول يلقيه بالقبول فهو قريب من الاول الا انه
لا يمكن اثباته في المناظرة اذ يقول الخصم لا يلقى عقلي بالقبول وتلقي عقلك له بالقبول لا يصير
حجة علي ثم ذكر تقسيم المناسب الى ما يحصل منه المقصود يقينا كالبيع للحل والى غيره كالقصاص والى
الضروري وغيره والضروري الى الضروري في اصله والمكمل للضروري ومثل للضروري في اصله
بالخمسة الضرورية التي روعيت في كل ملة وهو حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالدين
بقتل الكفار والنفس بالقصاص والعقل بحد السكر والنسل بحد الزنا والمال بحد السارق والمحارب
ان قاطع الطريق نظرا الى قوله الذين يحاربون الله ورسوله ومثل لمكمل الضروري بقليل السكر
الذي لا يزيل العقل وحرم للتكميل لان القليل يدعو الى الكثير ثم ذكر تقسيم غير الضروري الى الحاجي
المختلف باختلاف شدة الحاجة وضعفها كالبيع والاجارة وغير الحاجي كسلب العبد عن اهلية الشهادة
ثم ذكر تقسيم المناسب باعتبار الشارع الى مؤثر ثبت اعتباره بنص او اجماع كثبوت ولاية النكاح
على الصغيرة للاب والى ملائم ثبت اعتباره بترتيب الحكم على وفقه واعتبار عينه بالنص والاجماع
في الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه كالحكم بان الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع
الحرج والمرسل ثبت لا بنص واجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه والى غريب لم يعلم فيه ذلك مثل
ان يقال بحرمة النبيذ قياسا على الخمر بجامع الاسكار ثم ذكر تقسيم القياس باعتبار القوة الى الجلي
والخفي وقال الجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع قطعا مثاله قياس الامة على العبد
في احكام العتق فانا نعلم ان الذكورة والانوثة فيهما مما لا يعتبره الشارع وان لا فارق الا ذلك

والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذ لا يمتنع ان يكون
خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه وذكر العلامة في نهاية الاصول ان القياس ينقسم بوجوه
الاول قسمته الى القطعي الذي يكون مقدماته قطعية فيكون العمل به واجبا والى الظني الذي يكون
مقدمتاه ظنيتين او احديهما كك فالنتيجة تكون ظنية وان الجمع بين الاصل والفرع تارة يكون بالغاء
الفارق ويسمى تنقيح المناط وتارة يكون باستخراج الجامع وهنا لا بد من بيان ان الحكم في الاصل معلل
بكذا ثم من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع ويسمى الاول تخريج المناط والثاني تحقيق الثاني انه ينقسم
الى القياس بالطريق الاولى وغيره فان المعنى الجامع بين الاصل والفرع اما ان يكون اقتضاؤه للحكم
في الفرع اولى منه في الاصل او يكون مساويا او ادنى فالاول كتحريم الضرب بالنسبة الى تحريم التافيف وما
في معناه سواء كان قطعيا او ظنيا والثاني كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق
والثالث مثل الحاق النبيذ بالخمر في التحريم وهذا الثالث قد وقع الاتفاق على انه قياس واختلفوا في الاولين
فقيل انهما قياس وقيل انهما ليسا بقياس الثالث ينقسم الى الجلي والخفي والجلي ما كانت العلة فيه منصوصة
او غير منصوصة الا ان الفارق بين المقيس والمقيس عليه مقطوع بنفي تاثيره فالاول كالحاق تحريم ضرب
الابوين بتحريم التافيف بعلة كف الاذى عنهما والثاني كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا
انه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى هذا
الفارق في احكام العتق وان التفت اليه في غيره واما الخفي فهو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم
الاصل كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد الرابع انه اما مؤثر او ملائم فالمؤثر يطلق باعتبارين
احدهما كون العلة الجامعة منصوصة بالصريح او بالايماء او مجمعا عليها وثانيهما تاثير عين الوصف
الجامع في عين الحكم او عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم واما الملائم فما اثر جنسه في جنس
الحكم ومنهم من جعل المؤثر ما اثر عينه في عين الحكم خاصة والملائم باقي الاقسام الخامس انه اما قياس
العلة كما اذا صرح بها وكانت هي الباعثة على الحكم في الاصل او قياس الدلالة ان صرح بها وكان الباعث
دليلها لا نفسها كما في الجمع بين النبيذ والخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة
او قياس في معنى الاصل ان لم يصرح بالوصف الجامع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك

بواسطة

بواسطة نفي الفارق السادس ان القياس ان كان طريق اثبات العلة المستنبطة فيه المناسبة
سمي قياس الاحالة وان كان الشبه سمي قياس الشبه وان كان السبر والتقسيم سمي قياس السبر
وان كان الطرد والعكس سمي قياس الطرد والحاصل ان القياس على اقسام منها المنصوص العلة
وهو تحقيق المناط ومنها تنقيح المناط ومنها المستنبطة العلة وهو تخريج المناط ومنها
الجلي ومنها الخفي ومنها القطعي ومنها الظني ومنها قياس الاعلى وهو القياس بالطريق الاولى
ومنها قياس المساوي ومنها قياس الادنى الى غير ذلك مما ذكرناه مفصلا ولكن بعضها متداخلة
وان اختلفت في التسمية بسبب اختلاف الجهة مصباح في حجية القياس بالطريق الاولى ونحو ذلك
والمنصوص العلة وعدمها وعدم حجية ما عداهما وفيه بيان انواع التنصيص على العلة
اعلم ان تزيين هوادج الكلام بتحسين مناهج هذا المقام على وجه يتميز به غرر الدرر عن
خرز الاغلاط ويسلم صحيح الكلام وسقيمه من الاختلاط يتوقف على بسط عدة انماط الاول
انه هل يجوز عقلا التعبد بالقياس ام لا قولان الاول انه جائز وهو المحكي عن اكثر
الصحابة والتابعين وبعض الامامية كالسيد المرتضى وغيره والشافعي وابو حنيفة ومالك
واحمد واكثر الفقهاء والمتكلمين الثاني انه غير جائز في شرعنا او مط وهو المحكي عن
بعض الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد وقال في نهاية الحق الجواز عقلا وان
امتنع سمعا وقال في شرح المختصر التعبد بالقياس هو ان يوجب الشارع العمل بموجبه
وهو اما ان يكون ممتنعا عقلا او جائزا او واجبا وقد قال بكل واحد منها قائل فعندنا
يجوز وعند الشيعة والنظام وبعض المعتزلة يمتنع وعند القفال وابي الحسين يجب فتامل
والمعتمد عدم الجواز نظرا الى ذاته اذ التعبد بما يحتمل الخطأ خطأ عقلا عند عدم
الضرورة والمصلحة واما بملاحظة امكان المصلحة فالحق ما اختاره في نهاية الجواز لوجود
المصلحة في ذلك كما في العمل بالشهادة وقول اهل الخبرة ونحوهما مما يفيد الظن وكون التعبد
بما يحتمل الخطأ خطاء لو خلي وطبعه غير قادح فانه اذا ادى المصلحة على وجه يصير به
القبيح بالذات حسنا بالعرض فلا يكون خطاء كما في ساير المواضع التي يصير ارتكاب

بل قوال م

اقل القبيحين فيها جائز امضافًا الى ترتب الثواب على الاجتهاد لما روى من قوله ع ثوابك
على قدر تعبك او نصيبك على الاختلاف واما الامتناع سمعًا فلضرورة المذهب والاخبار
القطعية وتمسك المنكر بانه لو جاز التعبد بالقياس عقلا فى الفروع لظن المصلحة
لجاز مثله فى اصول الاقيسة والتالى محال والا لزم التسلسل ونحو ذلك من الوجوه
الواهية فغير صحيح لما لا يخفى وكذا تمسك القائل بوجوبه بان الصور التى هى محل الاحكام
غير متناهية والنصوص متناهية ولولا وجوب التعبد بالقياس لتعذرت معرفة ما كلفنا
به من الاحكام وانه اذا غلب على الظن ان المصلحة فى اثبات الحكم بالقياس وانه مزيل للفرد
وجب اتباعه عقلا تحصيلا للمصلحة ودفعًا للمفسدة وان العلل الشرعية مناسبتها
للاحكام مدركة بالعقل فكان العقل موجبا لورود التعبد بها كما يوجب احكام العلل
العقلية وذلك لان الجزئيات الغير المتناهية مندرجة تحت اجناسها المتناهية
وان العمل بالقياس كما يمكن ان يكون فيه مصلحة كذلك يمكن ان يكون فيه مفسدة وان العلة
الجامعة قد لا تعرف بالمناسبة ولو عرفت فلا نم حكم العقل بوجوب التعبد بها لامكان
كون العلل الشرعية معرفات وامارات لا عللا حقيقية كالعلل العقلية حتى يمتنع التخلف
فلا يقبح القياس مضافًا الى ان التعبد بما يحتمل الخطأ خطأ الا اذا اقتضت المصلحة فيدور
مدارها اعلم انه لا بد من التنبيه على امور الاول انه ذكروا للقياس شرايط منها ثبوت
حكم الاصل فلا يجوز القياس على اصل نسخ حكمه لان القياس تشبيه الفرع بالاصل فى ذلك الحكم
فلا يتعدى الا فيما اذا كان الوصف الجامع معتبرا ثابتا عند الشارع ومنها ان يكون طريق
معرفة حكم الاصل سمعيا ان كان القياس شرعيا والا يكون القياس عقليا ومنها ان لا يتناول
دليل الاصل الا الفرع والا كان اتصاف الفرع ايضا بالاصالة ومنها ظهور كون الحكم معللا
بوصف معين ليكون واسطة للتعدى ومنها عدم تاخر حكم الاصل ومنها ان لا يكون
حكم الاصل ثابتا بالقياس ولا متفرعا عن اصل اخر ومنها ان يقوم دلالة على جواز القياس
على الاصل عند بعض خلافًا للباقين لعموم فاعتبروا ووجوب العمل بالظن عند ظن مساواة

الفرع للاصل وعلم اشتراط الصحابة ذلك ومنها ثبوت النص على علة حكم الاصل عند البعض كمد
فى يد خلافًا للغيره ومنها ان لا يكون الاصل محصورًا بالعدد كقوله ع خمس يقتلن فى الحرام
القياس ٣ لان يبطل الحصر خلافًا لجماعة للعموم ومنها ان يوجد فى الفرع مثل علة حكم الاصل من غير
تفاوت لا فى الماهية ولا فى الزيادة ولا النقصان واورد بان العلة لو كانت وجوده
فى الفرع ازيد كان ثبوت الحكم فيه اولى ومنها ان يكون خاليا عن معارض راجح يقتضى
نقيض ما اقتضته علة القياس ان جوزنا تخصيص العلة والا فلا حاجة الى اشتراطه
ومنها ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل اما فى عينها كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة
المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او فى جنسها كتعليل وجوب القصاص فى الاطراف بجامع
الجناية المشتركة بين القتل والقطع وفى حكمه اشتراط تماثل حكم الاصل للفرع حكم الاصل
فى عينه او جنسه ومنها ان يكون حصول العلة فى الفرع معلومًا لا مظنونًا عند بعض خلافًا
للباقين لعموم فاعتبروا ونحوه ومنها ان يكون حكم الفرع منصوصًا عليه والا لثبت حكمه بالنص
لا بالقياس خلافًا للبعض تمسكا بجواز ترادف الادلة على مدلول واحد الثانى ان منهم من ادعى
ان القياس قد يكون مركبا بان يكون حكم الاصل متفقًا عليه بين المناظرين ومختلفًا فيه بين الامة
ولا يكون منصوصًا عليه ولا مجمعًا عليه سواء كان مركب الاصل كما اذا اتفق الخصمان على حكم
الاصل واختلفا فى العلة فكان علة الحكم مركبا او مركب الوصف بان وقع الاختلاف فى وصف
المستدل بان له وجودًا فى الاصل ام لا الثالث ان منهم من ادعى انه ذهب اكثر المتكلمين الى
صحة القياس فى العقليات ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد ولا بد فيه من جامع
عقلى كما يقال ان التخصيص والاحكام يدلان شاهدا على العلم والارادة فكذا الغايب ولا بد من التعليل
بالعلة ووجودها فى الفرع وحصول العلم بالمقدمتين الرابع انه ربما ادعى فيها ايضا ان
القياس فى اللغة كما فى تسمية النبيذ الذى فيه الشدة المطربة بالخمر لمظنة ان علة ثبوت
التسمية فى الخمر ذلك مما اختلف فيه الناس فقال ابن جنى فى الخصايص انه قول اكثر علماء
العلماء العربية كالمازنى وابى على وابن شريح وانكره اكثر الشافعية وجمهور الحنفية تمسكا

اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله عند ابى هاشم خلافا للباقين لان الادلة لا تقتضى ذلك ومنها ان لا يكون الفرع منصوصًا عليه ٣

بانّ اللغات توقيفيّة لقوله تع وعلّم آدم الاسماء ونحو ذلك وهو الحقّ لانّ التسمية مبنيّة على الوضع
فان حصل اتبع والّا فالعدم لزوم الاطراد فى وجه التسمية الخامس انّه افاد فيها ايضًا انّ النّاس
اختلفوا فى جواز القياس فى الاسباب فذهب اكثر الشافعيّة الى جوازه فيها ومنع منه ابو زيد
والحنفيّة وهو الحقّ مثاله اثبات كون اللواط سببًا للحدّ بالقياس على الزنا لانّ السببيّة ان كانت
للقدر المشترك بينهما كان الموجب هو ذلك المشترك لا خصوص احدهما حتى يقاس الاخر به وان لم يكن
لوصف مشترك استحال القياس لانتفاء الجامع والايراد بانّ الحكم ثابت لاحدهما لحكمة يكون احتمال
وجودها فى الاخر مساويًا فيها او راجحًا لانّه يحتمل ان يكون الفرع مساويًا للاصل فى الحكمة او راجحًا
او مرجوحًا فالمساواة ثابتة فى صورتين والمرجوحيّة ثابتة فى صورة واحدة والاغلب الراجح فيتعدّى
مدفوع بانّ ظهور التساوى فى الحكمة ان كان كافيًا فى الجمع فليجمع بين الاصل والفرع فى الحكم المترتّب
على السبب ولا حاجة الى الجمع بالسبب وان لم يكن كافيًا فهو المطلوب قوله لا يخفى انّ السببيّة حكم من الاحكام
الشرعيّة الوضعيّة فلو جوّزنا القياس فى الاحكام الشرعيّة بعد حصول شرائطه لكان اللازم
جوازه فى الاسباب ايضًا لانّه اذا استنبط علّة جعل الشارع شيئًا سببًا وحكم بكونها علّة وانّه
يحكم بالسببيّة فى ساير الاشياء الّتى يتحقّق فيها تلك العلّة لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة
التامّة وقبح ترجيح احدها بلا مرجّح والفرق بين الاحكام التكليفيّة والوضعيّة فى ذلك بعيد
كما لا يخفى لعموم العلّة نعم لمّا ثبت بطلان اصل القياس لم يكن القياس المذكور جايزًا لخصوصه
هذا النوع السادس افاد فيها ايضًا انّ الناس اختلفوا فى جريان القياس فى الحدود والكفّارات
والرخص والتقديرات فجوّزه الشافعى ومنعه الاماميّة والحنفيّة وهو الحقّ لانّ القياس مع قطع
النظر عن بطلانه انّما يثمر الظنّ ويجوز خلافه فهو شبهة فيدفع به الحدّ لقوله ع ادرؤا الحدود
بالشبهات والتقديرات كنصب الزكوة واعداد الركعات ومواقيت الصلوة غير معقولة المعنى
والعقل قاصر عن ادراكها ولا يهتدى اليها فلا يجرى فيها والرخص منحة من الله تع فلا تتعدّى
بها مواضعها وهم قد بالغوا فيها وحكموا بجواز الاستجمار فى جميع النجاسات ونحو ذلك
تمسّكًا بعموم ما عبروا ونحوه كما قاس فى رجم المشهود عليه بالزنا وجعل الافطار بالاكل سببًا

للكفّارة

للكفّارة قياسًا على الافطار بالوقاع وفى تقديراتهم فى الدلو والبئر التاسع افاد فيها ايضًا انّهم
اختلفوا فى النفى الاصلى بانّه هل يمكن التوصّل اليه بالقياس ام لا بعد اتّفاقهم على انّ حكم
العقل باقية بالاستصحاب قال والوجه استعمال قياس الدلالة فيه لا العلّة للاستدلال بعدم
الاثر والخواصّ على عدم العلّة وذى الخاصّة والانتفاء الاصلى حاصل قبل الشرع فلا يعلّل بوصف
يوجد بعد ذلك اعترض بانّ علّة الشرع انّما هى بمعنى المعرّف ويجوز تأخّر الدليل عن مدلوله
وهذا انّما هو فى العدمى خاصّة امّا الاعدام فهو حكم شرعى متجدّد فجاز جريان القياس فيه وامّا
ما طريقه العلم فقد اختلفوا فى جواز استعمال القياس فيه والضابط انّه ان امكن حصول اليقين
بالعلّة وحصولها فى الفرع حصل العلم القطعى بمساواة حكم الفرع لحكم الاصل وجاز التكليف الشرعى به
لكن الاشكال فى تحصيل العلم بها فى الاحكام الشرعيّة وامّا ما طريقه الظنّ فلا نزاع فالاجماع
بين القايلين على جواز استعمال القياس فيه الثامن افاد فيها ايضًا انّهم اختلفوا فى انّه هل
يمكن اثبات اصول العبادات كاثبات الصلوة بايماء الحاجب بالقياس ام لا امّا الاماميّة فالمنع منه
عندهم ظاهر وقالوا الجبائى والكرخى وهو جيّد النمط الثانى انّ القياس المستنبط العلّة حجّة
ام لا اعلم انّ علّة الحكم يمكن معرفتها بالتصريح او بتنقيح المناط الحاصل من جهة الاجماع البسيط
او المركّب او العقل والكتاب والسنّة قال السيّد الاستاد قدّس سرّه واستاده انّ المنقّح امّا الاجماع
المنقسم الى البسيط او المركّب او العقل وقال الاخر تنقيح المناط حجّة عند الشيعة باتّفاقهم لما
اتّفقوا عليه من كون الحسن والقبح ذاتيّين عقليّين فاذا علم العلّة بعنوان التنقيح لا يبقى
مجال للتعدّى مثلوا لذلك بانّ الاعرابى قال للرسول ص جامعت زوجتى فى شهر رمضان
فقال كفّر يقولون بالقطع بعدم مدخليّة الاعرابيّة بل ولا الزوجة والقطع حاصل من الاجماع
بل البداهة وكذا فى غالب الاخبار انّ فلانًا يفعل كذا او الرجل او المرأة مثل قولهم رجل شكّ
فلم يدر فاجاب ع بانّه يفعل كذا انتهى وهو جيّد وان كان فى ادّعاء حصر المنقّح فى العقل والاجماع
نظر فانّ الكتاب والسنّة اذا دلّا على عدم مدخليّة الخصوصيّة يكون الامر كما ذكر كما لا يخفى وقد
نستنبط العلّة ونستخرج بالسبر والتقسيم بعدّ اوصاف وحكم بالاستقراء انحصار العلّة فيها وسلب

العلية عن كل واحد الا ما يدعى عليته او بالدوران وهو ترتب الحكم على ما له صلوح العلية وجودا
وعدما بالاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وهذا هو المسمى باتمام
المستنبط العلة واختلف علماء الاسلام في حجيته وعدمها على قولين الاول انه حجة كظاهر
الكتاب وهو المحكي عن معظم العامة وعن ابن الجنيد من قدماء الامامية الثاني انه ليس بحجة
وهو مذهب الامامية جدا بل كادوا بناء على رجوع ابن الجنيد عما كان عليه على ما حكي عنه
وهو المعتمد وفاقا كما حكي اختياره عن الذريعة والعدة والغنية ودج ويب ود ى وشرحه
وغير ذلك وفي المعالم الاصول وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم
فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بالكاره عن اهل البيت ع وبالجملة فمنعه يعد في ضروريات
المذهب قال السيد الاستاد قدس سره هذا هو المنشاء لعدم اعتبار الظن الحاصل من القياس
والا فمقتضى الدليل العقلي اعتبار جنس الظن ايا ما كان فلما ورد المنع عن اعتباره خص الظن
الحاصل الذي يقتضي ذلك الدليل العمل به بالظن الحاصل من غيره من باب التخصيص الموضوعي الراجع
الى الاختصاص بمعنى ان موضوع ذلك الحكم العقلي هو ما عدا الظن القياسي لئلا يرد ان القواعد
العقلية لا تقبل التخصيص فانها اذا عارضها حكم العقل الكلي يظهر ان الصواب هو ما عدا
محل التعارض وان الاطلاق كان من باب القصور وشوب الوهم فليس ذلك بالحقيقة تخصيصا
للقواعد العقلية مع ان مقتضى العمل بالظن هو لزوم الخروج عن الدين ولا ريب انه لا يلزم
من ترك العمل بالظن القياسي خروج عن الدين مضافا الى ان المعتبر اذا اعتبر المنع الوارد
في القياس لم يحصل له بسببه ظن اصلا فلا يلزم الاشكال المذكور فتامل و في نين نحن نثبت اولا
حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة
ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل بالظن الا ما اثبته
الدليل فانه لا يكاد يمكن اثباته وبذلك يتخلص عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن
عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل العقلي لا يقبل التخصيص
فكيف يستثنى منه ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد

الظن

الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخبار من المنع عنه سيما مع ملاحظة
ان مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتشاكلات كالجمع بين الكلب والشاة في النزح والتفريق
بين الابوال النجسة والمني فيه ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع
انتهى وهو جيد في دعوى الاجماع والضرورة على منع العمل بالقياس كما في الاخبار القطعية
التي سيأتي الى بعضها الاشارة ولكن في دعوى الاصل المذكور نظر بل الاصل عدم حجية
المظنة كما تقدم ولكن يعمل بها في الاحكام على وجه الكلية من باب الجاء الضرورة بناء
على ان المقصود من جمع الاخبار وتقرير المعصوم ع عليه غير معلوم انه هو العمل بها
عند حصول العلم بمضمونها خاصة او مطلقا فالقدر المتيقن هو الاقل ولهذا لا يمكن دعوى
حجية الظن المخصوص الحاصل من مطلق الاخبار من جهة اقتضاء تقرير المعصوم ع اعتباره
حتى لم يكن التعدي الى ساير الظنون جايزا بواسطة كفاية الظن الخبري وذلك لعدم
ثبوت الخصوصية لما مر وقال الاستاد المحقق اذا ورد من الشارع حكم لجزئي فان كان بحيث
بالاطلاع عليه يفهم ويتبادر حكم جزئي آخر فهما عرفيا وتبادرا متعارفا يكون ذلك الحكم
اي حكم الجزئي الآخر من جملة مفاهيم لفظ الشارع ومدلولاته فيكون حجة لما دل على حجية
ساير مفاهيم الفاظ الشارع ويعبر عن ذلك بالمفهوم الموافق والمفهوم المخالف ومفهوم
الوصف ومفهوم الغاية الى غير ذلك والتعبير عن المفهوم الموافق بالقياس بالطريق الاولى
لعله لا مشاحة فيه وان لم يكن يتحقق بالاطلاع عليه الفهم المذكور والتبادر المزبور لم يكن
حجة لعدم الدليل بل للدليل العدم ايضا لعموم ما دل على المنع من القياس وغير ذلك روى
الكليني في الكافي عن سماعة بن مهران عن الكاظم ع قال قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر
ما عندنا فلا يرد علينا شيء الا وعندنا شيء مستطر وذلك مما انعم الله به علينا بكم ثم يرد علينا الشيء
الصغير ليس فيه عندنا شيء فينظر بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه
فقال ما لكم والقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون
فها واهوى بيده الى فيه الحديث وعن محمد بن الحكم عنه ع قال قلت جعلت فداك فقهنا

فى الدين الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء فننظر الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جائنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات فى ذلك الحديث لا يقال العموم الاول شامل للشق الاول ايضا فالمقتضى وان كان بالنسبة اليه موجودا الا ان المانع غير مفقود لانا نقول ما دل على المنع من القياس هو اجماع الشيعة وان الحكم الشرعى لا يثبت بمجرد الظن وما دل على المنع من العمل بالظن والاخبار الواردة فى المنع عن العمل بالقياس والاجماع غير متحقق فيما نحن فيه جزما على ان ارباب فن الاصول متفقون على ان القائلين بالقياس والمنكرين له متفقون على عدم المنع عن العمل بالقياس فلا تامل فى انها دالة على المنع من العمل به مطلقا الا انه لا بد من معرفة مرادهم ع من لفظ القياس فى تلك الاخبار ونتامل فيها ان مرادهم من القياس هو الامر الذى احدثه العامة وقالوا بحجيته يعنى الحاق فرع باصل بجامع على سبيل النظر والاجتهاد الا ما كان مفهوما من كلام الشارع حيث يفهمه ويعرفه كل من يعرف اللغة وان لم يكن من المجتهدين ولم يحتج كسائر المفاهيم الى النظر والاجتهاد والاستنباط فيكثر فيه القيل والقال والنزاع والجدال وتضطرب فيه الاراء وتشتت لديه الاهواء ومما يشير الى ما ذكرنا المطاعن الواردة فيها على ابى حنيفة واضرابه واللعاين المتكثرة عليه وعلى امثاله وكذلك وردت فيها من الامثلة الخاصة مثل قياس ابليس ما بين النار والطين وصلوة الحائض بصومها فى القضاء والصلوة النافلة بالصوم المستحب فى عدم الفعل مع اشتغال الذمة بالواجب من نوعه وغير ذلك على انه لو لم يظهر بالتتبع والتامل عدم دخول ما كان مفهوما لغة وعرفا فلا اقل فى حصول الشك فى دخوله فانه يحتمل عدم الشمول وبمجرد الاحتمال لا يثبت المنع كما ذكرنا غير مرة على انا نقول القياس فى اللغة التقدير والمساواة فيقال قست النعل بالنعل اى قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى به وفى اصطلاح المتشرعة ما اشرنا اليه نعم بعض منهم يطلق على المفهوم الموافق اسم القياس ويقول انه قياس ويسميه بالقياس الجلى والطريق الاولى فهو يسقط من التعريف قيدا على سبيل النظر والاجتهاد ولكن زيف هذا القول واذا عرفت هذا فنقول الظاهر ان مرادهم ع من لفظ القياس فى تلك الاخبار هو المعنى المصطلح عليه بين المتشرعة لا المعنى اللغوى ووجه الظهور

ظاهر

ظاهر على من له ادنى تامل سيما بعد ملاحظة ما اشرنا اليه فعلى هذا يتعين الشق الثانى قياسا بالاول بملاحظة ما اشرنا اليه من التزييف ويؤيده ما اشرنا اليه انفا على انه لم يثبت كون هذا البعض من الموجودين فى زمانهم ع على انا نقول لم يظهر كون هذا حجة وكونه بحيث يعتد به وباطلاقه واشتهار امره فى ذلك الاطلاق بحيث نحكم بانه مطمح نظرهم فى تلك الاخبار الطلاقه وليس كل اطلاق حجة بل الاصطلاح زمانهم حجة على انا نقول لو لم يظهر كون مرادهم من لفظ القياس المعنى الاصطلاحى لم يظهر كون مرادهم منه المعنى اللغوى واصالة البقاء فى امثال هذا المقام لم يثبت حجيته كما حقق فى محله على انا نقول لو قلنا بان المراد المعنى اللغوى نقول لا شك فى انه ليس مرادهم منه المعنى اللغوى الحقيقى والقرينة الصارفة موجودة واما المعينة فالقدر الذى ثبت ارادة الشق الثانى لا ازيد لو لم نقل بثبوت العدم ومما ذكرنا ظهر حال منصوص العلة والكلام فيه الكلام وكيف كان فلنذكر جملة من الاخبار الواردة فى هذا المقام فنقول منها موثقة سماعة عن ابى الحسن موسى ع قال ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس الى ان قال لعن الله ابا حنيفة ومنها ما روى ان ابا حنيفة دخل على ابى عبد الله ع فقال له يا ابا حنيفة بلغنى انك تقيس قال نعم قال لا تقس ان اول من قاس ابليس ومنها الاخر مثله ومنها صحيحة ابان بن تغلب عن ابى عبد الله ع قال ان السنة لا تقاس الا ترى ان المرءة تقضى صومها ولا تقضى صلوتها يا ابان ان السنة اذا قيست محق الدين ومنها ما روى عن امير المؤمنين ع قال من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره فى التباس ومن دان الله بالراى لم يزل دهره فى ارتماس ومنها ما روى عن ابى الحسن ع قال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومنها ما روى عن ابى عبد الله ع قال ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم يزدهم المقاييس من الحق الا بعدا وان دين الله لا يصاب بالمقاييس ومنها ما روى عن امير المؤمنين ع قال تعلموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به لا تغلب عليهم المرجئة برايها ولا يقيسوا الدين فان الدين مما لا يقاس وسياتى اقوام يقيسون فهم اعداء الدين فاول من قاس ابليس ومنها ما روى عنه ع عن النبى ص عن الله تع قال ما على دينى من استعمل القياس فى دينى ومنها ما روى عن جعفر بن محمد ع فى حديث الخضر ع انه قال لموسى ع ان القياس لا مجال له فى علم الله وامره قال ع ان الله

امر الله تع لا يحمل على المقاييس ومن حمل امر الله على المقاييس اهلك ان اول معصية ظهرت من ابليس
اللعين حين امر الله ملائكته بالسجود لادم فسجدوا وابى ابليس ان يسجد فقال انا خير منه فكان
اول كفره قوله انا خير منه ثم قياسه بقوله خلقتني من نار وخلقته من طين فطرده الله عن
جواره ولعنه وسماه رجيما واقسم بعزته لا يقيس احد في دينه الا قرنه مع عدوه ابليس في اسفل
درك من النار ومنها ما روى عنه ع قال يا نعمان اياك والقياس فان ابي حدثني عن ابائه ان
رسول الله ص قال من قاس شيئا من الدين برأيه قرنه الله مع ابليس في النار فان اول من قاس
ابليس حين قال خلقتني من نار وخلقته من طين فدع الرأي والقياس وما قال قوم ليس في دين الله
برهان فان دين الله لم يوضع بالاراء والمقاييس ومنها ما روي عن بعض اصحاب ابي عبد الله ع عنه ع
انه قال لابي حنيفة اذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الاثار والسنة كيف تصنع
فقال اصلحك الله اقيس واعمل فيه برأيي فقال يا ابا حنيفة ان اول من قاس ابليس الملعون
قاس على ربنا تبارك وتعالى فقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فسكت ابو حنيفة
فقال يا ابا حنيفة ايما ارجس البول او الجنابة فقال البول قال فما بال الناس يغتسلون من الجنابة
ولا يغتسلون من البول فسكت فقال ع يا ابا حنيفة ايما افضل الصلوة ام الصوم قال الصلوة
قال فما بال الحايض تقضي صومها ولا تقضي صلوتها فسكت ومثل ذلك الاخر مع زيادة قوله ع
تزعم انك صاحب قياس واول من قاس ابليس ولم يبن دين الله على القياس ومنها ما روى عنه ع
في رسالته الى اصحاب الرأي والقياس اما بعد فان من دعا غيره الى دينه بالارتياد والمقاييس
لم ينصف ولم يصب حظه لان المدعو الى ذلك ايضا لا يخلو من الارتياد والمقاييس ومتى لم يكن
بالداعي قوة في دعائه على المدعو لم يؤمن على الداعي ان يحتاج الى المدعو بعد قليل لانا قد
رأينا المتعلم الطالب ربما كان فائقا لمعلمه ولو بعد حين ورأينا المعلم الداعي ربما احتاج
في رأيه الى رأي من يدعوه وفي ذلك تحير الجاهلون الى ان ذكر عدم رضاء الله باجتهادهم ثم
قال فمن طلبتما عند الله بقياس ورأي لم يزدد من الله الا بعدا ولم يبعث رسولا قط الى ان قال ان
اصحاب الرأي والقياس مخطئون مدحضون ومنها ما روي عنه ع ان عليا ع ابى ان يدخل في دين الله

عن معاوية بن ميسرة عنه ع منه

الرأي

الرأي وان يقول في شيء من دين الله بالرأي والمقاييس ثم قال لو علم ابن شبرمة من اين هلك الناس
ما دان بالمقاييس ولا عمل بها ومنها ما روي عنه ع قال في كتاب اداب امير المؤمنين ع لا تقيسوا
عن محمد بن مسلم عنه ع منه
في الدين فان امر الدين لا يقاس وسيأتي قوم يقيسون وهم اعداء الله ومنها ما روي عنه ع
انه قال ليس في دين الله قياس في جواب قول ابي حنيفة اني اريد اقايسك ومنها ما روي عنه ع
عن مالك الاحمسي عنه ع منه
ان القياس ليس من ديني ومنها خبر احمد بن محمد بن ابي نصر قال قلت للرضا ع جعلت فداك
ان بعض اصحابنا يقولون نسمع الامر يحكى عنك وعن ابائك فنقيس عليه ونعمل به فقال سبحان الله
لا والله ما هذا من دين جعفر هؤلاء قوم لا حاجة بهم الينا قد خرجوا من طاعتنا قال جعفر ع
لا تحملوا على القياس فليس من شيء يعدله القياس الا والقياس يكسره ومنها صحيحة زرارة
قال قال لي ابو جعفر محمد بن علي عليهما السلام يا زرارة اياك واصحاب القياس في الدين ومنها ما
عن ابي عبد الله عن عمرو ... عنه ع منه — من سماعة بن ... عنه ع منه
روي عن ابي عبد الله ع قال لعن الله اصحاب القياس ومنها ما روي عنه ع قال ليظن هؤلاء
الذين يدعون انهم فقهاء علماء انهم قد اثبتوا جميع الفقه والدين مما يحتاج اليه الامة
وليس كل علم رسول الله علموه ولا اخبار اليهم الى ان قال فلذلك استعملوا الرأي والقياس
في دين الله وتركوا الاثار ودانوا بالبدع ومنها ما روي عنه ع انه قال اعلموا انه ليس من علم الله
ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس ومنها ما روي
عن النبي ص انه قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا
ذلك فقد ضلوا ومنها عنه ص انه قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظم فتنة قوم
يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ومنها ما روي عن ابان قال قلت لابي
عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر من الابل قلت قطع
اثنتين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله
يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن
بالعراق فنتبرأ ممن قال ونقول ان الذي قال به شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص
ان المرأة تعاقل الرجل ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني

بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين الى غير ذلك من الاخبار وقد يتمسك فى عدم حجية القياس بوجوه
اخر منها ان التعبد بالقياس لو وقع لكان عليه دليل شرعى لئلا يلزم التكليف بما لا سبيل
الى العلم به وهو التكليف بالمحال الحال وقد استقرينا فعلمنا انه ليس ما يدل على وجوب العمل بالقياس
فتامل ومنها ان التعبد به لو وقع لاشتهر لعموم البلوى والتالى باطل فتامل ومنها ان بطلان حجج
الخصم كاشف عن عدم ورود التعبد به فتامل ومنها ان مبنى شرعنا على جمع المختلفات وفرق المتماثلات
وذلك خلاف مقتضى القياس لانه يقتضى جمع المتشابهات فى الاحكام كما فى القياس الطرد والفرق
بين المختلفات كما فى قياس العكس وفيه نظر اذ للخصم ان يقول انا نحكم بمقتضى القياس الا فيما
دل الشرع على خلافه اذ ليس الجمع والفرق المذكوران كليين حتى لا يمكن الجمع ومنها انه يؤدى
الى الاختلاف فى الاحكام وعدم بقاء ضابطة فى النظام عند استنباط كل مجتهد علة غير علة
الاخر فيكون من عند غير الله كما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا لكان
الاختلاف جائزا وقد نهى عنه وفيه نظر اذ الاختلاف من جهة الاختلاف فى الفهم غير قادح كما فى
ساير الادلة والاختلاف بالنظر الى الواقع غير واقع ومنها ان كل فرع يشبه اصلين متضادين
فى الحكم فلو جاز التعبد بالقياس لزم ثبوت الضدين وهو محال فتامل ومنها ان الادلة العقلية
والنصوص الخاصة والعامة وافية بجميع الاحكام رافعة للحاجة فلا حاجة الى القياس فتامل
ومنها ان العمل بالقياس عمل بالظن وبغير العلم وقول على الله بما لا يعلم وقد نهى عن ذلك عقلا
ونقلا كتابا وسنة فتامل اشارة وبالجملة فالعمدة فى الاستدلال اجماع الامامية بل العترة
الطاهرة بل المقرونة كما مر اليه الاشارة مضافا الى الاخبار القطعية الدالة على ان اصحاب
الرأى والقياس اعداء الدين واهل اسفل السافلين كما مر ذكره بعضها وما روى عن ابى
عبد الله عليه السلام انه قال انما علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وعن الرضا عليه السلام علينا
القاء الاصول وعليكم التفريع ونحو ذلك فغير منا فيه لان اخراج حكم الجزئى من الحكم الكلى غير
الاستدلال على الجزئى بجزئى اخر فان الاول هو البرهان المقبول فى العقول والنقول والثانى
هو التمثيل الذى ليس عليه دليل بل على عدم جوازه الدليل كما مر واحتج المخالف اولا بقوله تعالى فاعتبروا

يا اولى الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفيه اولا ان
الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه مجاوزة وعبور عن حال الغير الى حال نفسه وثانيا
انه لا يقاوم الادلة القطعية مع ان الاستدلال بالدليل الظنى فى المسئلة العلمية فيه ما فيه
وثانيا بقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تعالى لم يرد عليهم القياس وفيه مضافا الى مثل ما ذكر
اولا منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء
من عباده وثانيا منع كون ذلك استدلالا بالقياس لجواز ان يكون مرادهم ان النبى لا يمكن
ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر لهذه الرتبة او ان اختياركم علينا فى النبوة ترجيح بلا
مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس فى العقليات وقياس القياس فى الفرعيات بالقياس
فى العقليات يتضمن المصادرة اذ المنكر ينكر القياس فى الجميع النمط الثالث فى حكم القياس
بالطريق الاولى اعلم انه اذا كان الحكم فى مورد النص كما فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف حيث يكون
انواع الاذى الزائد عن التافيف اولى بالتحريم ونحو ذلك مما يكون اقتضاء الجامع فيه
للحكم فى الفرع اقوى واكد منه فى الاصل يسمى ذلك بالقياس بالطريق الاولى وفحوى الخطاب
ولحن الخطاب بمعنى صرف الكلام عن سننه الجارى عليه بازالته عن التصريح وصرفه الى
تعريض وفحوى لا بمعنى ازالة الاعراب والتصحيف المذموم وفى المعالم انه يسمى بالقياس
الجلى وفيه نظر يظهر من امثال هذا الكلام تساوى القياس بالاولوية والقياس الجلى والظاهر
ان النسبة بينهما عموم من وجه كما يظهر من تعريف الاكثر القياس الجلى بانه ما كان الفارق
بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اى بنفى تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة
ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى عنهما
او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد فى تقديم النصيب عند العتق بان اعتق احد الشريكين
شقصه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة فى الاصل والانوثة فى الفرع وعلمنا
عدم التفات الشارع الى ذلك فى العتق خاصة وان الخفى ما لا يكون نفى تاثير الفارق مقطوعا
به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف للجلى يشمل ما لو كان

او م

ومحل النطق اولى بالثبوت والتحقق فى المسكوت عنه وهو ما يكون خارجا عن مورد النطق

العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا وذكروا للقياس بالطريق الاولى امثلة منها قوله تع
ولا تقل لهما اف ومنها قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنها قوله تع ومن ان تأمنه
بقنطار يؤده اليك الاية وفي لوالة تنبيه بالادنى على الاعلى وبالاعلى على الادنى اي بالتأفيف
على الضرب مثلا وبالقنطار على الدينار ويمكن الاقتصار على التنبيه بالادنى على الاعلى بان
يجعل الادنى عبارة عن اقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان مناسبة
التأفيف للتحريم اقل من الضرب وكذا الذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار بالاداء مما دونه
ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى والظاهر عدم الخلاف في حجية القياس بالطريق الاولى كسائر
الادلة وجواز التعبد به في الجملة وانما الخلاف في وجه تعدية الحكم الى الفرع بانها من باب
المفهوم او المنطوق او القياس الجلي ولكن ذكر بعض اجلة العصر ما يشعر بالخلاف في الحجية ايضا
في بعض الصور حيث افاد ان المسئلة تنحل الى صور الاولى ان يكون الخطاب الصادر من الشرع
الدال على ثبوت الحكم في الاصل دالا ولو بالالتزام العرفي على ثبوت نحو ذلك الحكم في الفرع الذي
هو اقوى كلا تقل لهما اف فيكون تعدية الحكم الى الفرع من باب الدلالة الالتزامية اللفظية
لا من باب مجرد القياس وحكم العقل الثانية ان لا يعلم بالدليل الشرعي الا ثبوت الحكم في
الجملة كما اذا علم بالاجماع او الخبر المتواتر المعنوي ونحو ذلك بحرمة التأفيف في الشريعة
ولكن علم ان علتها دفع اذية الوالدين لا غير وعلم بثبوتها في الفرع بطريق اولى فيكون تعديته
الحكم الى الفرع بمجرد القياس بالطريق الاولى لا دلالة اللفظ والدليل الثالثة ان يعلم بالدليل
ثبوت الحكم في الاصل خاصة ولم يعلم علما قطعيا بعلة ثبوته فيه ولم يكن الدليل الدال عليه
دالا بالالتزام على ثبوته في الفرع ولكن يفهم اولوية ثبوته فيه ويتبادر الى الذهن من غير
التفات الى السبب لا اجمالا ولا تفصيلا وان ظن بعلة ثبوت حكم الاصل وثبوتها في الفرع
بعد التأمل فيكون تعدية الحكم الى الفرع من باب القياس بالطريق الاولى فقط ولا اشكال
ولا شبهة في حجية الصورة الاولى كما صرح بها في الذريعة والعدة والغنية ود ح وية
ونب وح وى وية وغيرهم تمسكا بالعمومات الدالة على حجية العرف واللغة وما تعارف

بين اهل

بين اهل اللسان في المحاورات والمكالمات من قوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
والاخبار الدالة على لزوم الاخذ بظواهر الكتاب القران والسنة والاجماع المحكي على حجية
ظن اللغات وكلما دل على حجية المفاهيم المخالفة من مفهوم الشرط وغيره بناء على منع صدق
القياس على ذلك ليكون مما يدل على عدم جواز العمل بالقياس في الشريعة معارضا لتلك العمومات لتعارض
العموم من وجه لان حكم الفرع ح مفهوم بفحوى الخطاب على وجه الالتزام وان لم يفهم بصريحه على وجه
المطابقة وقول بعض الاصحاب بكون ذلك من القياس غير قادح لوضوح عدم كونه من المدلول
الالتزامي العرفي من غير حاجة الى الوضع الثانوي ولو سلم كونه من افراد القياس فيمنع شمول الاطلاقات
المانعة له ولو سلم فترجح العمومات الدالة على حجية العرف واللغة من جهة الكتابية ونحوها ولا
اقل من التوقف فيبقى ما دل على حجية كل ظن سالما من ان الاخبار الظنية لا تقاوم الدليل العقلي
الدال على حجية مطلق الظنة هذا كله مضافا الى ظهور الاتفاق على حجية المفروض لتصريح المعظم
من غير تصريح بوجود المخالف وظهور دعوى الاجماع من الغنية حيث قال تعدية الحكم من التأفيف
الى الضرب وغيره من انواع الاذى الزائد عن اذى التأفيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم
اختلفوا في انه من اهل هو بالقياس ام لا ومثل ذلك احقاق الحق وغاية المعمول وكذا عبارة ية
ولم وغيرهما في ظهور دعوى الاتفاق واما الصورة الثانية ففي جواز الحكم بثبوت حكم الاصل
في الفرع الاولى فيها من باب الاولوية ليكون القياس بالطريق الاولى حجة وعدمه اشكال من الاصل
والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم واطلاق النصوص الدالة على حرمة العمل بالقياس وظهور
جملة منها في المنع عن القياس بالطريق الاولى كالاخبار الدالة على بطلان قياس ابليس الذي هو
من هذا القسم والاخبار التي تضمنت النقض على ابي حنيفة بعدم جواز قياس الصلوة بالصوم في عكس
سقوط القضاء ونحو ذلك مضافا الى اطلاقات العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على بطلان
القياس المعتضدة باطلاق فتوى معظم الاصحاب بناء على عدم انصراف حجية القياس بالطريق
الاولى الى هذا القسم بل انما ينصرف الى القسم الاول ومن ان هذا القسم من القياس يحصل منه الظن
بالحكم الشرعي كخبر الواحد والشهرة ونحوهما من غير دليل قاطع على عدم حجيته بناء على كون القدر المتيقن

من النصوص والفتاوى والاجماعات المنقولة المحكية المانعة عن العمل بالقياس القياس المستنبط العلة
الذى ليس فيه اولوية فيكون مما يدل على حجية مطلق المظنة سالما عن المعارض المقاوم لكون العمومات
المانعة عن العمل بغير العلم ظنية الدلالة وان كان بعضها قطعى السند كالكتاب ولهذا تقبل التخصيص
كما فى كثير من الموضوعات الصرفة والاستنباطية والمسائل اللغوية والاحكام الشرعية فلا تقاوم
ما ذكر هذا كله مضافا الى امكان منع اندراج المفروض تحتها اما باعتبار كونه من باب تنقيح المناط كالقياس
المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين او باعتبار احتمال ارادة الوجوه الاعتبارية والاستحسانات
العقلية المعمولة عند العامة من الاخبار المانعة واما قياس ابليس فلو سلم كونه من قبيل المفروض
لعله ممنوع من جهة كونه فى مقابل النص ولا ريب انه ح من اقبح القبائح وكذا قياس ابى حنيفة مع انه كان
عند التمكن عن تحصيل العلم بالحكم لوجود الحجة والكلام فى صورة التعذر ولا يبعد عقلا اختلاف
الاحكام والادلة الشرعية باختلاف الازمنة والامكنة والاحوال والاعتبارات التى من جملتها التمكن
من تحصيل العلم بالحكم الشرعى وعدمه كالاختلاف باختلاف السفر والحضر والمرض والصحة ونحو ذلك
وبالجملة الاخبار المانعة عن العمل بالقياس وان كان يحصل من مجموعها العلم بالحرمة فى الجملة ولكنها لا تفيد
حرمته بجميع اقسامه واحواله واعتباراته ومع هذا فهى معارضة بما يدل على احتجاج المعصوم ع
بالقياس بالطريق الاولى كقول امير المؤمنين ع اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا
من الماء بناء على بعد الحمل على الجدل مع العاملين بالقياس فاذن الاقرب الاحتمال الذى يجرى عليه
عادة العقلاء على الظاهر واما الصورة الثالثة فهى ايضا مثل هذه الصورة ويمكن دعوى مصير معظم
الاصحاب الى حجية هذا القسم من القياس ثم انه لا يشترط فى القياس بالطريق الاولى العلم بعلة الحكم فى الاصل
وثبوتها فى الفرع كما يظهر من مجمع الفائدة والرياض بل يكفى مجرد العلم بالاولوية او ظهورها ولا يشترط
قطعية دليل الاصل بل يجوز فى خبر الواحد ونحوه بلا خلاف ظاهرا وفى اشتراط عدم قيام دليل على عدم
قيام دليل على عدم ثبوت حكم الاصل فى فرع من الفروع كما اذا قام دليل على جواز ضرب الوالدين حتى
يحكم ببطلان القياس بالطريق الاولى ح وعدمه اشكال والاحتمال الاول لا يخلو عن قوة وكذا فى اشتراط
عدم ابطال الاصل بالنسخ او التاويل وعدمه اشكال من انهما دليلان متعددان فلا يبطل ببطلان احدهما

الآخر

الآخر ومن ان الفرع لا يبقى مع عدم بقاء الاصل وهذا هو الاجود وكيف كان فبعد حصول
شرائط الحجية يكون كساير الادلة فى جواز تخصيص العام وتقييد المطلق ودفع الظواهر وترجيح احد
المتعارضين به وكذا وقوع التعارض بين القياسين بالطريق الاولى ثم اما من جهة محض كون العلة
فى الفرع آكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من
الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا حاجة فى الحجية الى الآكدية فى الفرع
واما من جهة النص بالعلة فى الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة فى الحجية ايضا
الى كونها فى الفرع آكد كساير افراد المنصوص العلة وكثيرا ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من
جهة ان المستفاد من النص هو العلية فى الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع خصوصية مثبتة
للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن تامل فى استقلال العلة الا من جهة الخصوصية
واحتمال المدخلية للاصل فى العلية العلة لاجل مناسبة بينها وبين العلة ح فيمكن ان
يقال ان الآكدية فى الفرع ينفى هذا الاحتمال فانه ينفى ما يتصور اشدية مناسبة العلة للحكم
فى الاصل فينتفى الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق
واندراج ذلك تحت القياس الجلى هو ان الخصوصية لا مدخلية له جزما فظهر من جميع ما ذكرنا
انه لا يجوز الاعتماد على مجرد الآكدية العلة فى الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان فى النص تنبيه
على العلية وانتقال من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق فقول الحاصل ان
العلماء اختلفوا فى وجه التعدية فى القياس بالطريق الاولى فى الجملة على اقوال الاول انه من باب
المفهوم الموافق وهو المحكى عن جماعة تمسكا بافادة الصيغة للمعنى المذكور من غير توقف على
استحضار القياس وملاحظة المناسبة بين الاصل والفرع واجيب بان المتوقف على استحضاره
هو القياس المحرم لا الجلى الذى يعرفه كل اهل اللسان فتامل الثانى من باب المنطوق بدعوى النقل
عن الموضوع اللغوى الى المنع من انواع الاذى فى مثال التافيف والى غيره تماما فى غيره مما تقدم وهو
المحكى عن المحقق وفيه ما فيه الثالث انه من باب القياس وهو المحكى عن ب وغيره تمسكا بانه لو قطع
النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام فى منع التافيف وعن كونه آكد فى الفرع

وفى ان القول بحجية القياس بالطريق الاولى ٢

بالقطع ٣

لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا
فى دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا
لما قال به النافى ورد بانه لا نافى للقياس الجلى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل
ذلك القول حجة على انه ليس بقياس فتامل وقال السيد الاستاد قدس سره ان كان التعدية من حيث
الاولوية بمعنى انها تكون بواسطة انا نعلم ان العلة الفلانية لو كانت علة للحكم فى الشئ الفلانى
لكانت علة فى غيره ايضا لحصولها فى ذلك الغير على سبيل الاولوية منعنا جوازها لان مرجعه الى
الظن بعلية العلة المعينة ومع الظن كيف يجوز التعدية وان كانت بواسطة العلم بالعلية
من الاجماع ونحوه مع العلم بالاولوية فيكون ذلك من باب تنقيح المناط وهو خارج عما نحن فيه
وان كانت بواسطة ان الاولوية توجب ان يستنبط الحكم الفرعى من لفظ الشارع بدلالة الالتزامية
عرفية فمرحبا بالوفاق لحجية الدلالة الالتزامية من غير قدح التسمية بالقياس فى الحجية من جهة
ورود المنع من العمل بالقياس لان الحجية من حيث الدلالة اللفظية والمنع من حيث القياسية ولا ضير
فى اجتماع النقيضين باعتبارين مع ان التسمية مجازية كتسمية الخل خمرا او بالعكس فلا يتعلق الحكم
المتعلق بالمسمى الحقيقى انتهى وقال استاد الفحول هذا هو الاقوى بشرط ان يكون مفهوما عرفا
انتهى والمعتمد ان الصورة الاولى حجة من باب الدلالة اللفظية الالتزامية العرفية لا القياس وفى
غيرها اشكال بل الظاهر من بعض الاخبار عدم الاعتبار لظهورها باطلاقها فى عدم جواز التعدى
من باب الاولوية ولو مع حصول الظن فهذا الظن اقوى كما لا يخفى فيكون بالاعتبار اولى فلا حاجة
لترجيح الظن بالحكم الفرعى فى الفرع على هذا الظن لو لم نقل بالعكس مع انه يمكن دعوى ما يقرب
من العلم بل العلم بحرمة القياس بالطريق الاولى من حيث انه قياس ايضا وكيف كان فالقول بان النزاع
فى هذه المسئلة لفظى لوضوح الثمرة من جهة كون الدلالة لفظية او عقلية غير قابلة للتخصيص ولزوم
التعدى فى الصورتين الاخيرتين ايضا على القول بالقياس دون الدلالة الالتزامية ولو حمل المنع
على الاول دون الثانى ونحو ذلك فالان حصحص الحق وارتفع الكلام بعون الله الملك العلام وله
الحمد على الدوام وعلى رسوله واله الصلوة والسلام **النمط الرابع** فى القياس المنصوص العلة اعلم

كا فى لم لا وجه له

انه اذا حكم

انه اذا حكم الشارع بحكم خاص فى مورد خاص وعلله بعلة خاصة كما فى قوله ع ماء البئر واسع لا يفسده
شئ الى قوله ع لان له مادة وعلم بوجود تلك العلة فى غير ذلك المورد كالعين الجارية ففى لزوم
التعدى والحكم بثبوت مثل ذلك الحكم المعلل فى ذلك الغير ايضا بمجرد وجود تلك العلة فيه فيكون
القياس المنصوص العلة حجة شرعية والتعليل من الاسباب الموجبة لتعدى الحكم من موارد الخاصة
وان كان الاصل عدم التعدى وعدم حجية القياس وعدمه قولان الاول ان القياس المنصوص العلة
حجة والتعليل موجب للتعدى وهو المشهور والمحكى عن المحقق قائلا اذا نص الشرع على العلة وكان
هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة فى ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان
ذلك برهانا والعدة ويب ودى والمنية والتنقيح وبد وغاية المامول وغير ذلك وفى لم الاظهر عندى
ما قاله المحقق وقال منه الاقوى عندى ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها فى الفرع كان
حجة وعن غاية المامول على هذا جمهور اصحابنا الثانى ان القياس المنصوص العلة ليس بحجة وان التعليل
لا يكون موجبا للتعدى وهو المحكى عن الذريعة والغنية والاحكام واكثر الشافعية وبعض الظاهرية
وح المختصر حاكيا عن الجمهور وفى ق بين ان العلة قد تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها
اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة وتاسيس اساس لاجل حصول مصلحة
وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع
ما عسى ان يسنحه سانح وان لم يسنحه السوانح فى الغالب والمعتمد هو القول بالحجية عند عدم ما يقتضى
خلافه وفاقا للسيد الاستاد قدس سره واستاده العماد وولده السناد حشرهم الله وايانا مع اجدادهم
الامجاد واحتج استاد الفحول بان المجتهد اذا ظن كون العلة كذا بمجرد ما فهم من العبارة يكفى بل هو
اولى ثم اولى من اعتبار الظن بسقوط اعتبار ما عدا العلة لان دلالة الالفاظ ظنية بلا شبهة
وذلك الظن معتبر اجماعا ونصوصا وعقلا يقينا لقبح تكليف المكلف بغيره بالبديهة ولا شبهة
فى الدلالة عرفا كما يقول الطبيب لا تاكل لانه حامض اذا سئل عن الخل ونحوه اذ يفهم منعه عن الحامض
مطلقا وقس عليه ساير الامثلة العرفية فهو مدلوله الالتزامى بلا شبهة فيكون حجة بلا شبهة
لما دل على حجية ما يفهم من اللفظ عرفا وبمثل ذلك تمسك السيد الاستاد قدس سره حيث قال بعد ذكر

قولمه الاقوى عندى ان العلة ان كانت منصوصة وعلم وجودها فى الفرع كان حجة لان العرف يفهم مثلا
هذه الصورة ان الحكم جار فى كلما يتحقق فيه تلك العلة وفهم العرف حجة كما قال الله تعـ وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه فيكون اجراء الحكم فى الحقيقة فى الفرع مستنبطا من اللفظ فلم يكن من القياس
لان القياس انما يكون فيما اذا كان اجراؤه لمجرد المشابهة وذلك منهى عنه لجميع اقسامه حتى فى منصوص
العلة فلا يرد ان النهى عن القياس عام فلا وجه لتخصيصه ببعض الاقسام من غير دليل لعلم التخصيص
هنا بل يكون اجراء الحكم فيما ذكر بسبب استنباط الحكم من اللفظ بدلالة التزامية عرفية لا عقلية فلا وجه
لما يتمسك به السيد المرتضى ره من ان العلل الشرعية ليست عللا حقيقية عقلية حتى لا يمكن تخلف
معلولاتها عنها وتخصيصها ببعضها بل هى معرفات وبيان للدواعى فيجوز التخلف كما فى نجس الماء
القليل بملاقات النجاسة الذى استثنى منه ماء الاستنجاء فح لا يمكن الاجراء لانا مكلفون ح بدلالة
اللفظ واللفظ فيما نحن فيه لا يدل على ثبوت الحكم فى غير المذكور بشئ من الثلاث اما عدم
المطابقة والتضمن فظاهر واما عدم الالتزام فلعدم اللزوم العقلى وانما قلنا لا وجه لهذا
لان الالتزام لا ينحصر فى اللزوم العقلى بل قد يكون عرفيا كما فى دلالة الحاتم على الجود فالمتبادر
عرفا من قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة ان حرمتها لكونها من افراد المسكر ومن
مصاديقه لا لكون هذا الفرد الخاص من المسكر بمعنى ان خصوصيته لها مدخل فى الحرمة وكك
قوله حرمت الخمر لاسكارها اذ المتبادر عرفا انها حرمت لاجل الاسكار الحاصل فيها من غير
مدخلية الخصوصية لا غير الاسكار كالبعيان والاخذ من العنب ونحو ذلك فح لا يكون الحرمة
لمجرد الاسكار المختص بها بان لا يكون لاسكار غيره تأثير بل لماهية الاسكار فيجرى الحكم فى غير
المذكور ايض وليس ذلك قياسا بل هو مدلول كلام الشارع فهو بالحقيقة قضية كلية يندرج
تحتها ما هو من افرادها وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته لعدم الاجماع والمروة
على حرمة مثل هذا القسم من القياس لو سلم كونه قياسا غاية الامر التشكيك فى الدخول وعدمه
فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد او يقال ان النسبة
بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بمدلولات الاخبار تعارض عموم من وجه والاخبار

اقوى

اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما وقد يتمسك فى ذلك بوجوه اخر منها ما تمسك به مه
فى يه وهو ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة
عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت العلة وجب وجود المعلول
واورد عليه اولا بان غاية ما يستفاد من التعليل ان مطلق الاسكار علة لتحريم الخمر وليس فيه
دلالة على كونه علة لحرمة كل مسكر ولا بعد فى كون الشئ علة لشئ خاص دون غيره كما ان النار
علة الاحراق بعض الاشياء دون بعض وثانيا بالمنع من كون الاسكار علة تامة ودلالة
اللفظ عليه فان العلة التامة لا تحصل الا بعد اجتماع العلل الاربع والشرائط ورفع الموانع
ومن الظاهر ان الاسكار ليس كك فهو علة فاعلية بمعنى المؤثر وما من شانه التأثير وليس استعمال
الالفاظ الموضوعة للتعليل كاللام فى هذا مجازا بل هو حقيقة بل هو الغالب كما لا يخفى وح يمكن
تخلف المعلول عن العلة بل تخلف المعلول عن العلل الفاعلية والمؤثرات باعتبار الموانع كثير
فى الغاية فاذن يجوز ان يكون فى المسكوت عنه مانع من ظهور اثر العلة التى هى الاسكار وهو
التحريم لا يقال الاصل عدم المانع لانا نقول هو معارض باصالة عدم ثبوت حكم الاصل فى الفرع
مع ان عدم ظهور الاثر لا يختص بوجود المانع بل قد يكون باعتبار عدم قابلية الذات وهذا
لا يمكن دفعه بالاصل بل قد يدعى انه موافق له فتأمل وثالثا بالمنع من كون العلل الشرعية
مؤثرات كالعلل العقلية الحقيقية بل هى معرفات ولا نم اطرادها فتأمل ومنها ما ذكره فيها
ايضا فقال قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا بمنزلة حرمت كل مسكر اذ لم يكن للخصوصية مدخل
فى العلية واورد عليه بعدم ترادف العبارتين وعدم التلازم العقلى فى البين وكذا الالتزام
العرفى لكثرة عدم التعدى مع التعليل كما اذا قال السيد اعط ملكى فلانا لانه عالم فانه لا يعطى جميع
املاك السيد العلماء والقول بعدم لزوم مراعاة الحكمة فى حكم غير الحكيم فلم يكن تعليله للتعميم
بخلاف الحكيم فانه يجب عليه مراعاة الحكمة حذرا عن القبيح فيكون تعليله للتعميم منظور فيه وفيه
نظر لوضوح اللزوم العرفى عند عدم قيام ما يقتضى الاختصاص كما فى المثال المذكور فان القرينة
الحالية كاشفة عن ارادة التعميم مع تحقق التعميم بحسب القابلية لتعلق الطلب فيه ايض كما لا يخفى

وقد بتواتر دلالة العقل على التعميم مما لا ينبغي انكاره فان العقلاء واهل اللسان قد جرت عادتهم باستفادة
التعميم من التعليل فتأمل ومنها ما ذكره فيها ايضا وهو ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يقتضي اضافة
الحرمة الى الاسكار وهو يدل على ان العلة هي الاسكار فوجب ترتب الحكم عليه اين ما وجد فتأمل
ومنها ما ذكره فيها ايضا وهو ان اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا فاما ان يكون العلة هي مطلق
الاسكار او الاسكار المختص بالخمر فان كان الاول لزم وجود التحريم اينما وجد اذ يلزم من وجود
العلة التامة وجود معلولها وان كان الثاني لم يكن العلة هي نفس كونه مسكرا لانه قدر مشترك
بين الخمر وغيره لتغاير الخصوصيات التي بها يمتاز بعض الانواع عن بعض والحكم انما اضيف الى كونه
مسكرا وهو القدر المشترك فلا يكون للخصوصية اثر في العلية فتأمل ومنها دعوى الاتفاق في نية
على التعدية حيث افاد ما حاصله ان النزاع لفظي وقطعي قع في افاده لفظ الشارع علية مطلق الاسكار
ليعم او الاسكار المختص بالخمر فلا يعم لا ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارد ها ام لا
فاذا ذلك متفق عليه واعترض عليه في لم بان كلام المرتضى ره مصرح بخلاف ما ظنه وسيأتي بيانه ودلالته
على كون النزاع معنويا واورد عليه بان مجرد ما ذكره المرتضى ره في الذريعة لا يقدح فيما ادعاه
من الاتفاق لاحتمال رجوعه عنه واطلاع مد على رجوعه مع ان مجرد مخالفته خاصة او مع ابن
زهرة لا يقدح في الاجماع المنقول سيما اذا اعتضد بالشهرة المحققة والمحكية وبما ادعاه في احقاق
الحق من مصير اصحابنا الى القول الاول فتأمل ومنها انه يحصل من تعليل الحكم في الاصل الظن بثبوته
في جميع الفروع والاصل فيه الحجية بناء على عدم معارضة العمومات المحرمة للقياس من جهة عدم
كون محل البحث من افراد القياس او عدم شمولها له سلمنا ولكن يعارضها العمومات الدالة على
حجية العرف واللغة والدلالة اللفظية التي يكون من جملتها الدلالة الالتزامية المفروضة وهي
اولى بالترجيح ولا اقل من التوقف فيبقى الاصل المذكور سالما عن المعارض مع ان هذا الاصل قطعي
يدفع ظواهر العمومات ولا طلاقاة لو عارضته خصوصا اذا عارض الظن ظنا اخر وهو هنا الاجماع
المنقدح اليه الاشارة والشهرة المحققة والمحكية وهو جيد في الجملة بل هو راجع الى ما تقدم في
الحقيقة واحتج المانع على ما حكي بوجهين الاول ما حكي عن السيد المرتضى في الذريعة وهو ان علل

الشرع تنبئ

الشرع تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة
ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوته فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد
يدعوا الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر وهذا باب في الدواعي
معروف وبهذا جاز ان يعطي بوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال
دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه واذا صحت هذه الجملة لم يكن
في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره
على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك لانه
يفيد ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة واجيب بان المتبادر
من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الدواعي ووجه
المصلحة واورد عليه بان الشاهد والقرينة على سقوط ما عدا العلة المنصوصة اذا لم يبلغ
حد القطع انما يفيد ظن التعدية ولا يصير برهانا ودبما يناقش في اعتبار هذا الظن اقول
الاولى ان يجاب بما مر اليه الاشارة بان التعدي ليس من باب القياس بل من باب الدلالة اللفظية
الالتزامية العرفية التي هي المعتبرة الثاني ما حكاه في بد عن المانعين وهو ان قوله حرمت
لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا
الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجيب بمنع احتمال القيد في العلة فان تجويز
ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال ان الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل
خاص سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يسقطه عن درجة الاعتبار فان الاب اذا
قال لابنه لا تأكل هذه الحشيشة لكونها سما فيكون في الشرع كذلك لقوله ع ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن مضافا الى حصول الظن بسقوطه مع ان ما ذكره لا يتمشى اذا قال
علة حرمة الخمر هي الاسكار ثم اورد بمنع بطلان اللازم في العقليات احيانا كما اذا اريد من الحركة
غير معنى يقتضي المتحركية وان العرف مع قرينة شفقة الاب وان التعدي من جهة الظن دفعا
للضرر المظنون غير التعدي من جهة التنصيص على العلة وان التعدي عند التعليق بماهية الاسكار
ليس من باب القياس بل من باب عموم العلة وفيه للنظر فيه تمام ويبنغي التنبيه على امور الاول

لا نها سم يقتضي منعه من اكل كل حشيشة ٢

ان الظاهر عدم الفرق في التعدية بين التعليل بمطلق الاسكار بان يقول لاسكاره او بالاسكار المضاف الى الخمر مثلا بان يقول لاسكاره او لكونه مسكرا لفهم العرف فان الاول اظهر دفاقا للنهاية ظاهرا والمحكي عن ن ى والمنية والتنقيح والزبدة خلافا لما حكي عن المعارج تمسكا باحتمال الاختصاص فيكون التعدية قياسا فلا يجوز للعمومات المانعة الا اذا نص على التعدية واستقربه بعض اجلة العصر وهو كما ترى الثاني ان المحكي عن بعض التفصيل بين داعي الفعل وداعي الترك بوجوب التخطي في الثاني من غير دليل مستانف بخلاف الاول اذ قد يفعل الفعل لامر ثبت في غيره وان لم يكن له فاعلا واعترض بمنع وجوب ترك الكل لاحتمال ان يكون الداعي للترك حموضة هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان وقد بق ان التنصيص لو كان على الحموضة المقيدة بهذا المحل صارت العلة قاصرة وامتنع التعميم اجماعا سلمنا لكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك وعن الذريعة انه قال وهذا صحيح متى كان النص الوارد بالعلة كاشفا عن الداعي ووجه المصلحة او عن الداعي فقط فاما ان كان مختصا بوجه المصلحة لم يجب ذلك لان دواعي قد تتفق وتختلف وجوه المصالح وقد تختلف الدواعي مع اتفاق وجوه المصالح انتهى وقال بعض اجلة العصر والاقرب عندي فساد التفصيل الذي حكيناه اقول ذلك ليس ببعيد لكن التفصيل ايضا لا يخ عن قوة فلا بد من ملاحظة فهم العرف الثالث لا كلام فيما ذكر من التعدي حيث حصل سببه اذا كان العلة معلومة ولزوم الحكم لها معلوما لكون النتيجة ح علمية كساير البرهانيات واما اذا كان احدهما مظنونا فالنتيجة تكون ظنية ففي التعدي ح منع فكما عن بح والحق جوازه ان حصل الظن بالحكم من اللفظ ولو بالدلالة الالتزامية او مطلقا على احتمال والا فلا الرابع حكي عن بح انه قال ان التنبيه لا يقتضي تعدي الحكم الخامس ان التعدي بالتعليل قيل من باب القاعدة الكلية المندرجة تحتها جزئياتها فلا اشكال في الحجية وقيل من باب القياس وهؤلاء اختلفوا في الحجية السادس حكي عن التنقيح انه قال من الادلة العقلية اتحاد طريق المسئلتين وهو تعليق الحكم على وصف هو سبب التحريم فيتعدى الحكم الى كل محل يوجد فيه ذلك الوصف كالحكم بتحريم ذات البعل المزني بها التحريم المعتدة الرجعية مع الزنا بها للنص على انها بحكم الزوجة فالمزوجة اولى وهذه ليست من القياس بل هو في حكم المنصوصة لقول الصادق ع علينا ان نلقي اليكم الاصول عليكم ان تفرعوا

ومثله

ومثله عن البرنطي عن الرضا ع وهو جيد لفهم العرف العموم السابع ان الظاهر عدم الفرق في التعليل بين المتصل والمنفصل لفهم العرف العموم في الصورتين وهو حجة ولذلك لا نفرق بين كون التعليل قطعيا او ظنيا مع قطعية الحكم لعموم ما دل على حجية الظن بل ادعى بعض اجلة العصر ظهور الاتفاق عليه الثامن ان التعليل ايضا مما يجوز تخصيص العام به وتقييد المطلق كساير الادلة اللفظية ونحوها والوجه واضح التاسع استقرب بعض اجلة العصر كون التعليل مقتضيا لنفي حكم لا محل فيما ليس فيه العلة كما في مفهوم الشرط ونحوه تمسكا بفهم العرف واستلزام انتفاء العلة انتفاء المعلول وظهور الاتفاق وعليه فلا بد من ارتكاب التخصيص في الخمر بحمله في قوله حرمت الخمر لاسكارها على المسكر لئلا يلزم التناقض وبل المرجوح من جهة المجازية في التعليل بحمله على معنى مجتمع مع عموم الخمر وفيه نظر ان لم يثبت الاجماع لعدم فهم العرف ولهذا لا يحكم بالتناقض ولا يفهم التعارض الا اذا هو شرط في الصرف عن الحقيقة لو قيل حرمت غير المسكر ايضا واما العلة فانتفاؤها انتفاء يستلزم معلولها الخاص بها لا جنسه كما في الحرارة للنار والشمس فعلى هذا يكون حكم التعليل حكم مفهوم اللقب نعم ان تم الاجماع فلا كلام ولكن فيه اشكال الشرط الخامس في بيان وجوه استفادة التنصيص على العلة من كلام الشارع اعلم انها تتحقق بامور منها التصريح بما يدل على العلية بالمطابقة من غير ان يقول والعلة هذا او هذا هو العلة او السبب ونحو ذلك من اللفظ الموضوع له في اللغة احتياج الى نظر واستدلال في الكتاب كان او في السنة وفي حكم ذلك قوله لاجل ذلك على وجه ومنها ان يذكر حرف من حروف التعليل كاللام والباء ومن والكاف وان وكي كما في قوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تع من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقوله تع ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله تع كيلا يكون دولة بين الاغنياء ونحو ذلك وقد يق مثل ذلك ان يذكر ان الشرطية او الفاء في لفظ رسوله ومثله الراوي او ام وحكي عن جماعة ان الاول ابلغ في افادة العلية اذ لا يتطرق فيه ما يتطرق في الثاني من الخلل والثاني يتفاوت الرواة قوة وضعفا وليس ببعيد ان حصل فهم العرف العلية سيما الفاء السببية والتفريعية اعلم انه اذا اجتمع السببان كان يق لعله كذا او نحو ذلك مما يجتمع فيه الظاهر والقاطع ويكون الاستفادة اقوى وفي بيان الذي يتقدم العلة فيه على الحكم

ونحو ذلك م

اقوى فى الاشعار بالعلية من الاخر لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد

فى واجب فى العلل دون العكس ومنها ان يكون اللفظ دالا على التعليل بالايماء والتنبيه بان لم يكن اللفظ

دالا بوضعه على التعليل ولكن يكون التعليل لازما بان يقترن بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل

لكان بعيدا فيحمل عليه دفعا للاستبعاد اعلم ان العلامة ره ذكر فى بدء ما يناسب ذكره وهو امور منها

ان انواع الايماء ستة الاول ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب الداخلة على العلة او على الحكم كقوله

تعـ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الثانى ان يرفع الى

النبى صـ امر فيحكم عقيبه بحكم وجوده او عدمه او انتفاء فانه يدل على التعليل حيث اورده فى معرض

الجواب كما روى ان اعرابيا جاء الى النبى صـ وهو لاطم وجهه ناتف شعره ممزق ثوبه وهو يقول

هلكت واهلكت فقال له النبى صـ ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان فقال له النبى صـ

اعتق رقبة فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق لانا نعلم ان الاعرابى انما سال عن واقعة ليبان

حكمها شرعا والنبى صـ انما ذكر ذلك الحكم فى معرض الجواب لانه لو ذكر ابتداء لكان فيه اخلاء السؤال

عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة وهو وان كان جائزا الا انه على خلاف الظاهر واذا كان

جوابا عن سؤاله كان السؤال كالمعاد فى الجواب فيصير التقدير جامعت فاعتق وح يلتحق بالنوع الاول

ولكنه دونه فى الظهور والدلالة الثالث ان يذكر الشارع فى الحكم وصفا لو لم يكن موجبا للحكم لم يكن

فى ذكره فائدة كما روى ان الجارية الخثعمية قالت يا رسول الله ان ادركته الوفاة وعليه فريضة

الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال عـ ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت

نعم قال فدين الله احق بالقضاء فذكر دين الله الادمى وجعله للحج نظيرا يدل على التعليل به

والا لكان ذكره عبثا ومثل هذا يسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس فكانه عـ نبه على الاصل

وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسئول عنه بواسطة العلة المومى اليها الرابع ان يفرق

الشارع بين شيئين فى الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى

كقوله تعـ لا تقربوهن حتى يطهرن وقوله عـ القاتل لا يرث وقوله تعـ الا ان يعفون وقوله تعـ

لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم لدلالته على ان العقد مؤثر فى المؤاخذة

الخامس

الخامس النهى عن فعل يمنع عما اوجبه كقوله تعـ فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه يدل على

ان علة النهى المنع من الواجب كما ان علة تحريم التافيف كونه مانعا من الاعظام الواجب السادس

ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يشعر بان

الغضب علة ما نعة عن القضاء لاشتماله على تشويش الفكر ومنها ان الايماء على العلة قد يترك

ظاهره لدليل معارض اقوى ومنها ان الاصوليين اختلفوا فى انه هل يشترط فى الوصف

الموحى اليه المناسبة ام لا على قولين والظاهر عدم الاشتراط حيث قال التعليل بالوصف الغير المناسب

محض العبث فتامل ومنها ان القائلين بالقياس اتفقوا على صحة الايماء فيما اذا كان الوصف المومى

اليه مدلولا عليه بصريح اللفظ واختلفوا فيما اذا كان غير مصرح به كقوله تعـ واحل الله البيع فانه

صريح فى الحل والصحة مستنبطة منه لئلا يلزم العبث ومنها ان المناسب هو الذى لو عرض على العقول

تلقته بالقبول وهو وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على حصول ما يصلح ان يكون مقصودا

من شرع ذلك الحكم ويسمى استنباطه تخريج المناط قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا بان يظن

فى الظاهر كونه مناسبا ومنها ان المناسبة هل تدل على العلية لكون الاحكام منوطة

بالمصالح فيظن انها لهذه المصلحة ام لا ذهب القايسون الى الاول ومنها انه اختلف الناس فى ان

وجود الوصف مع عدم الحكم هل يقدح فى كونه علة ام لا على اقوال فقيل انه قادح مطلقا وقيل انه

غير قادح كك وقيل ان ثبت بالنص لم يقدح التخصيص فى عليته وان ثبت بالاستنباط وقيل ان كانت

العلة قطعية لم يتخلف الحكم عنها وان كانت ظنية فهى حجة فيما عدا المستثنى وقيل تخلف الحكم

عن العلة لمانع لا يقدح فى العلية ومنها انه لا خلاف فى جواز الحكم الواحد بانواع متعددة بعلل

فى كل صورة بعلة وانما الخلاف فيما اذا اتحد المحل اما فى المنصوصة فقد جوزه الاكثر ومنع منه القاضى

ابو بكر الجوينى واما المستنبطة فقد جوز التعدد فيها قوم ومنع منه اخرون وهو المعتمد ومنها

ان الناس اختلفوا فى جواز التعليل بمحل الحكم او جزئه فذهب الاكثر الى المنع واخرون الى الجواز

والوجه التفصيل وهو الجواز ان كانت العلة قاصرة مختصة بالاصل اما فى المتعدية فلا يجوز بالمحل

ويجوز بجزئه سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة فانه لا استبعاد فى ان يقول الشارع حرمت

ارشاده الى امكان كون الوصف المناسب علة ايضا كما عن الغزالى وجماعة اخرى فان قوله تعـ واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما يدل على حسن تعليم الجهال مع عدم مناسبة التسليم والاكرام للجهل ولكن المصلحة تقتضيه كذا

بناء على صحة التعليل

الخمر لكونه خمرا اولا فى استلزام محل الحكم حكمة باعثة الى ذلك الحكم واما فى المتعدية فلا يجوز قطعا لامتناع
وجود خصوصية المحل فى الفرع ومنها انهم اختلفوا فى جواز التعليل بالعلة القاصرة وهى الوصف
المختص بالاصل بعد اتفاقهم على جوازه ان كانت منصوصة او مجمعا عليها وعلى اشتراط التعليل بالمتعدية
فى صحة القياس ومنها ان الوصف الحقيقى اذا كان ظاهرا منضبطا جاز التعليل به بالنص عندنا ومطلقا
عند القائلين بالقياس واما الذى لا يكون كذلك كالحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهى التى
يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا فالاكثر على منعه وجوزه الاقل وفصل اخرون بين الحكمة
الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة المضطربة الخفية فجوز التعليل بالاولى دون الثانية ومنها
ان الحكم ان كان عدميا جاز تعليله بالعدمى وان كان ثبوتيا قيل لا يجوز تعليله بالوصف العدمى
وقيل بالجواز ومنها انهم اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الشرعى بحكم اخر شرعى فجوزه الاكثر ونفاه
الاقل ومنها انهم اختلفوا فى جواز التعليل بالعلة المركبة فجوزه الاكثر ومنعه الاقل ونحن لما اشترطنا
فى العلة التنصيص وجاز ان ينص الشارع على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا
الى بعض تلك الاوصاف جاز ان تكون مركبة ومنها ان المشهور انه لا يجوز التعليل بالصفات
المقدرة خلافا لبعض الفقهاء ومنها انهم اختلفوا فى جواز كون العلة فى الاصل بمعنى الامارة المجردة
فاثبته قوم ومنعه اخرون ومنها انهم اختلفوا فى جواز التعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عنه
فى الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذى عرض له الجنون فان الولاية ثابتة قبل اعراض
الجنون فذهب جماعة الى منعه تذنيب مما يستدل به العامة الاستحسان والمصالح المرسلة اما
الاستحسان فهو استفعال ماخوذ من الحسن بمعنى عد الشئ حسنا ففى مجمع البحرين استحسن الشئ
عده حسنا ومنه الاستحسان عند اهل الراى وفى القاموس واستحسنه عده حسنا وفى نهاية والمعانى م
ويطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور ولو كان مستهجنا عند غيره وليس المتنازع فيه
ذلك بل ولا يتحقق استحسان مختلف فيه واختلف اصحاب ابى حنيفة فى تعريفه فقال بعضهم انه
انه عبارة عن دليل ينقدح فى نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه و
اورد بانه ان حصل التردد فى كونه دليلا فلا يجوز التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا

فلاخلاف

فلاخلاف فى جواز التمسك به ويكون النزاع فى التسمية وهو نزاع لفظى وقال قوم انه عبارة
عن العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه ويخرج عنه الاستحسان عندهم بالعدول
عن موجب القياس الى النص من الكتاب والسنة او العادة وقال بعضهم انه عبارة عن تخصيص
قياس بدليل هو اقوى منه وقال الكرخى هو العدول فى مسئلة عن مثل ما حكم به فى نظائرها
الى خلافه لوجه هو اقوى وقال ابو الحسن البصرى الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد
غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو فى حكم الطارى على الاول وفى نين المناسب
بطريقتهم ان يوجه بان يكون مرادهم ان ينقدح فى نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون
مستندا الى دليل شرعى او انه العدول من حكم الدليل الشرعى الى العادة التى لم تعتبر شرعا والا فالحكم
بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود ومثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة فى دخول
الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء والمسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين
لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته
او نحو ذلك من دون امارة شرعية اقول ايضاح الكلام فى هذا المقام ان الاستحسان على اقسام
الاول الاستحسان المطابق لاستحسان الشارع وامنائه ولا ريب فى اعتباره مطلقا من حيث ان الشارع
عده حسنا الثانى الاستحسان المصادف لاستهجان الشارع وامنائه حسنا ولا شبهة فى بطلانه
كك الا من يقول بان النبى ص مجتهد ويجوز لمجتهد اخر مخالفته كما قال القوشجى فى شرح التجريد عند
الرد على طعن المصنف بان عمر حرم حلال النبى ص فى المتعتين الثالث الاستحسان الذى ليس مطابق
لاستحسان الشارع وامنائه ولا مصادفا لاستهجانهم ويتصور لهذا القسم مقامان الاول
مقام الحجية والدليلية والثانى مقام المرجحية لاحد الدليلين المتعارضين والحق هو العنا
فى المقام الثانى لان الدليل الذى ثبت كون جنسه دليلا كالخبر يصير راجحا بسببه فلو لم نقدم
يلزم التسوية بين الراجح والمرجوح من غير دليل على عدم اعتبار هذا الرجحان وقد عرف بطلانه
ذلك وسياتى الاشارة الى ذلك فى مبحث التعارض ايض ففى ذلك بالحقيقة لا اعتبار الدليل الراجح
لا الاستحسان وكذا اذا طابق القياس والمصالح فمحل النزاع هو الاول وفى نين وهو باطل لعدم

الدليل عليه وكانه لا يفيد الظن بكونه حكماً شرعياً في الحقيقة ولا اجماع الامامية واخبارهم انتهى وهو جيد
لانه تشريع كما عن الشافعي الا ان الاولى تسمية العادة المعتبرة بالسيرة لا الاجماع وقد حكى عن ابي
حنيفة واصحابه واحمد بن حنبل القول بكونه حجة تمسكاً بقوله تع فيتبعون احسنه وقوله تع
واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقوله ع ما راه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن واجماع
الامة على استحسان دخول الحمام من غير تقدير زمان السكون والماء والاجرة واجيب بانه ليس
في الايات دليل على ان الاستحسان حجة سلمنا لكن المراد به ما هو دليل قطعاً او اخذ الراجح عند التعارض
لا ما ليس بدليل والدليل منحصر في النص والاجماع وغيرهما من الادلة المشهورة لا المتنازع والحديث محمول
على ما اجمعوا ودخول الحمام شايع في زمانه ع لا من حيث الاستحسان واما المصالح المرسلة فهي عبارة
عن دفع ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا لم يعتبره الشارع بالعقل او النقل ولم يلغه ولم يبطله
لكنه كانه مرسل اعتباره وعدمه ويتصور له ايضاً مقامان والكلام في مقام الحجية والدليلية لا المرجحية
كما اشرنا اليه وفي تبيين هذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاه اصحابنا واكثر العامة
وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة
باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وبمثله تمسك في نية بعد حكاية القول بالامتناع عن الامامية
والشافعية والحنفية وغيرهم خلافاً لما نقل عن مالك وهو جيد وفي نية قال الغزالي الواقع في محل
الحاجة والتتمة لا يجوز الحكم فيها بمجرد المصلحة لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واما
الواقع في رتبة الضرورة فلا يبعد اداء اجتهاد مجتهد اليه وفيه ما فيه واحتج المخالف بان
عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقايع عن الحكم وفيه ايضاً ما فيه ومثل لما ذكر بقصد الحامل مع
اقتضائه سقوط الولد اذا كان الترك موجباً لتلف النفسين معاً وان الكفار اذا تترسوا بجماعة
من المسلمين فلو كففنا عنهم استولوا على دار الاسلام وقتلوا المسلمين كافة والترس ايضاً ولو رمينا
قتلنا مسلماً بلا ذنب فيحكم برميهم ولم يعهد مثله في الشرع وفي نية وانما افتى بجوازه اصحابنا لدليل
خارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة اقول الحق لزوم
ملاحظة حكم العقل فان حكم بجوازه من باب ارتكاب اقل القبيحين بل انه لا بد منه تبع والا فلا لازم

متابعة

متابعة ما ثبت انه دليل هيأه الله مصالح خارجة عن القياس لاظهار الحجة للناس لاستحسان اعمالهم
واصلاح احوالهم والله العالم بحقايق الامور وله الحمد مر الايام والدهور على التوفيق لاكمال المصابيح
حين اكمل نور القمر في افضل الشهور وبعد مضي الف ومائتين وثلث وثلثين من الهجرة النبوية
والصلوة والسلام عليه وآله الى يوم النشور الخاتمة في الاجتهاد والتقليد والتعارض
والتعادل والترجيح وفيها مطالب المطلب الاول في الاجتهاد وفيه مصابيح مصباح
في تعريفه اعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن تحمل الجهد والمشقة وبذل الوسع
ففي القاموس الجهد الطاقة ويضم والمشقة واجهد جهدك ابلغ غايتك
وجهد كمنع جد كاجتهد ثم قال والتجاهد بذل الوسع كالاجتهاد وفي الاصطلاح
عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل العلم او الظن بالحكم الشرعي الفرعي عن
من الادلة الشرعية التفصيلية بعد تحصيل شرائطه وفقد مانعه الى حد عذره
العقلاء بحسب حاله فبقيد الاستفراغ خرج ما اقتضى العلم الحاصل بدونه كما
في الضروريات فان الاستفراغ عبارة عن الاستكمال والاستتمام من فرغ الدلو
اذا صب ما فيه والضروريات ليس فيه ذلك بل يكفي مجرد الالتفات والرجوع اليها
وكذا خرج اطلاعه بالحكم فانه فقه لا اجتهاد وكذا اجراؤه وانفاذه الاحكام فانه
يسمى فتوى ان لم يلاحظ خصوص اشخاص موضوعاتها وقضاء ان لوحظ وكذا تسلطه
على الرعية ولو بنيه بالايتام وامثالهم فانه يسمى حكماً وبذكر العلم خرج الاستفراغ
لغير العلم كالمال ونحوه ويدخل الاجتهاد القطعي كما في الاجماعيات وغيرها مما يكون
له ادلة قطعية كالخبر المتواتر فانه ايضاً اجتهاد اصطلاحي والا يلزم فساد عد الاجماع
والعقل ونحوهما من الادلة الشرعية للمجتهد او ترتب الظن من المفيد للقطع ولا ريب
في فساد ذلك نعم الغالب تحصيل الظن ولعل المكتفي به اعتبر ذلك وان كان فيه
مناقشة للزوم كون التعريف جامعاً لجميع الافراد ولو كانت نادرة وكذا دخل من
استفرغ ولم يحصل شيء من العلم او الظن بان حصل له التوقف فانه مجتهد متوقف

وبقيد الحكم خرج الاجتهاد لتحصيل العلم بالذوات ونحوها كالاجتهاد في امر القبلة وقيم
المتلفات فانه ليس اجتهادا اصطلاحيا وبقيد الشرعي خرج العقليات ونحوها من
مسائل العلوم كالمقدمات من النحو والصرف والمنطق وامثالها فان الاستفراغ هنا ايضا لم يسم
اجتهادا اصطلاحيا اصوليا وان اطلق عليه الاجتهاد لغة بل واصطلاحا نحويا
ونحوه وبقيد الفرعي خرج الاجتهاد في اصول الدين لما ذكر وبقيد شيء من الادلة الشرعية
خرج الاستفراغ في التحصيل المذكور عن غيرها كالرمل ونحوه ودخل ما كان عن دليل واحد كالخبر
وبقيد التفصيلية خرج استفراغ المقلد في التحصيل المذكور فانه وان كان عن بعض
الادلة وهو العقل الا انه له دليل اجمالي لا تفصيلي كما مر في صدر الكتاب فهذا لا يسمى
اجتهادا اصطلاحا وبقيد قولنا بعد تحصيل شرايطه ومقدماته خرج استفراغ
من ليس عالما بالمبادي والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها من رد الفروع
الى الاصول ومتهيئا للعلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالقوة القريبة
فانه لا يسمى اجتهادا وان كان له بعض المقدمات كالنحو والصرف والمنطق والاصول
او نحوها كاملا لفقد ساير المقدمات او القوة القريبة لفقد السليقة ونحوه
كمن قرء الكتب الفقهية وزاول دروس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل
له بعد قوة رد الفرع الى الاصل ولهذا لا يطلق على كل اصولي انه مجتهد وبالقيد الاخير
خرج استفراغ المتهيؤ الى ما هو انقص من ذلك بان كان قادرا على ما هو ازيد بحسب الزمان
والمكان والاحوال والالات وقصر واكتفى بالظن البدوي فانه ليس اجتهادا اصطلاحيا ويمكن
ان يقال ان هذا خارج بقيد الاستفراغ لما لا يخفى فيكون قيدا توضيحيا وكيف كان فدخل الاجتهاد
الحق كاجتهاد الامامية من غير القياس والاستحسان ونحوهما والاجتهاد الباطل كاجتهاد
العامة من القياس ونحوه فان كلاهما يسمى اجتهادا اصطلاحا ودليل كل واحد منسوب
الى الشرع وانما التفرقة بالحقية والبطلان وقد يطلق الاجتهاد على ملكة يقتدر بها على استنباط
الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة كما عن الزبدة بادنى تفاوت وعن المعارج

انه

انه قال انه في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية وبهذا الاعتبار يكون
استخراج الاحكام من ادلة الشرع اجتهادا لانها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة
من ظواهر النصوص في الاكثر وعن الذريعة تعريفه باثبات الاحكام الشرعية بغير
النصوص وادلتها بما طريقه الامارات والظنون وعن المبادي تعريفه باستفراغ الوسع
في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير وعن بعض تعريفه
باستفراغ الوسع لتحصيل ظن وعن الاحكام تعريفه باستفراغ الوسع في طلب الظن
بشيء من الاحكام على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه وعن شرح المبادي
تعريفه باستفراغ الوسع في تحصيل امر مستلزم للكلفة والمشقة في النظر فيما هو
من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة وعن المنية تعريفه باستفراغ الوسع
من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي وعن الاخرين مثل ما حكي عن المبادي بتغيير ما وقال
في المعالم واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي
ولعل المراد بالفقيه المتهيؤ للعلم بالاحكام على الوجه المذكور لئلا يلزم الدور من جهة
ان الفقه متوقف على الاجتهاد لانه لا يحصل الا بعده فلو كان الامر بالعكس ايضا كما هو
مقتضى التعريف يلزم الدور واما خروج الاجتهاد القطعي فيمكن التوجيه بان التعريف
باعتبار الغالب ومبني على انكاره بناء على عدم تحقق الخبر المتواتر ونحوه وعدم امكان
العلم بالاجماع البسيط في زماننا وكون الاجماع المركب لو تحقق مبنيا على امر ظني لكونه
ضميمة له وعدم ادراك العقل شيئا على وجه القطع بالاستقلال وكون ما عدا ذلك
ظنيا غير مفيد للقطع وان كان ذلك فاسدا لضعف منع حصول العلم بالحكم الشرعي من
طريق الاجماع ودليل العقل كما مر وقال بعض اجلة العصر الاولى في تعريفه انه صرف
العالم بالمدارك واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية اقول انت بعد
الاحاطة بما ذكرناه تعلم ان شيئا من تلك التعاريف ليس بسالم عن المناقشة فلابد
من التوجيه بالاعتماد على الوضوح بقيام القرينة وهو بعيد عن طريقة التحديد بلا شبهة

واعلم انّ جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد اجمالاً في الحقيقة من المسائل الكلامية
المتعلّقة باصول الدين او المذهب لا من اصول الفقه لعدم تعلّقها باحوال الادلّة او فروعه
وان كان بعض التفاصيل من الفروع كجواز الرجوع وعدمه ولزوم البقاء وعدمه على الاصحّ
كما سيأتي الاشارة اليه وذلك لانّ التكليف الذي هو من مقتضيات وجوب اللطف على الله
ويكون ثابتاً بالضرورة من الدين والمذهب يقتضي البيان بمبيّن كاشف لكلام الله وكلام
رسوله وامنائه كما انّه لا بدّ من الرسول والامام بعده حجّة للناس فكذلك لا بدّ بعد غيبته
الامام عم من حجّة يقوم مقامه لئلا يكون للناس على الله حجّة ولا ينتفي اللطف الواجب
او التكليف بما لا يطاق او المؤاخذة بدون البيان او الخروج عن الدين وهو المجتهد الجامع
للشرائط لا كلّ ظانّ لئلا يلزم الهرج والمرج ونحو ذلك ولهذا ذكرنا مسائل الاجتهاد
والتقليد كالتعارض والتعادل والترجيح في الخاتمة ولكن اصل ذكرها يكون من جهة
الاعانة على كيفية الاجتهاد ونحوها ممّا هو المقصد من مسائل الاصول مضافاً الى موافقة
القوم في ذلك تيمّناً وتبرّكاً **مصباح** في تقسيم الاجتهاد الى القطعي والظنّي وحجّية
كليهما بل وجوبهما كفاية لا عيناً فالكلام هنا يقع في مقامات المقام الاول انّ ما يحصل من
الاجتهاد قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً كما اشرنا وحكي عن بعض اصحابنا انّه ادّعى
انّ باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية الفرعية التي لم نعلم بالضرورة من الدين او المذهب
في نحو زماننا منسدّ لانّ ما يمكن ان يستدلّ به على تلك الاحكام ليس الا الكتاب والاجماع
ودليل العقل وليس شيء منها يفيد القطع بالحكم الشرعي امّا الكتاب فلانّه وان كان
قطعي السند ومعلوم الصدور الا انّه ظنّي الدلالة لانّ دلالته على الحكم الشرعي انّما
هو بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنّية على انّا نمنع انّ جميع ما يتعلّق بالاحكام الشرعية
من الكتاب قطعي السند وذلك لانّ ما اختلف فيه قرّاء السبعة وغيرهم لا يمكن القطع
لعدم ثبوت تواترها كما عليه جماعة وبالجملة انّ معظم الاحكام الشرعية لا يمكن استفادته
من الكتاب اصلاً وهو واضح لا ريب فيه وانّما يمكن [illegible] استفادة ما اختلف

فيه القرّاء وهذا ممّا لا يمكن القطع به لعدم العلم بصحّة النسبة بناءً على ثبوت القراءات
المختلفة ومنه ما يستفاد ممّا اتّفق عليه القرّاء وهذا وان كان قطعيّ السند الا انّه
ظنّي الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام الشرعية من طريق الكتاب هذا وقد مال
طائفة على الظاهر الى منع كون الكتاب مستنداً شرعيّاً لما دلّ على انّ الكتاب لا يعلم معناه
الا بتفسير اهل البيت عم وهذا المذهب وان كان فاسداً الا انّه ممّا يوجب منع حصول
العلم بالحكم الشرعي من طريق الكتاب ايض وممّا يوجب هذا ما دلّ عليه من الاخبار
وقال به جملة من العلماء الابرار من وقوع السقط في القرآن لاحتمال كلّ آية يمكن استفادة
الحكم الشرعي منها وقوع السقط فيها ومعه لا يصحّ الاستدلال بها وهو واضح وامّا
السنّة فلانّ الموجود منها المروي من طريق العامة والخاصة لا يستوعب جميع
الاحكام الشرعية بل كثير منها خارج عنه وليس له عليه دلالة اصلاً وهذا واضح
لا يستريب فيه من له تتبّع تامّ في المسائل الفقهية خصوصاً فيما يتعلّق منها بالمعاملات
فانّ الروايات المتعلّقة بها في غاية الندرة واكثر مسائلها خال عن رواية متعلّقة
به وامّا الذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثير منه لا حاجة اليه لتعلّقه بضروري
الدين او المذهب او المجمع عليه والذي لا يتعلّق بما ذكر فكثير منه يجب طرحه لقيام
الدليل القاطع عليه والذي لا يجب طرحه على قسمين قطعي وغير قطعي وكلاهما لا يمكن
القطع بالاحكام الشرعية امّا غير قطعي السند فواضح واكثر الاخبار الموجودة في زماننا
من هذا القبيل وامّا ما توهّمه طائفة خالية عن التحقيق من انّ جميع الاخبار او جميع
الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعيّة السند معلومة الصدور فهو شيء لا يصغى
اليه وامّا قطعي السند فلكونه ظنّي الدلالة لانّ دلالته بالالفاظ وهي ظنّية وما ظنّي
الدلالة لا يمكن تحصيل العلم به وهذا الوجه يجري ايض في القسم الاول وبالجملة كلّما كان
دلالته مستفادة من الالفاظ كالكتاب والسنّة المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية
واخبار الآحاد لا يمكن تحصيل العلم منه وامّا الاجماع فلانّ تحصيله في زمن الغيبة على وجه

يحصل به العلم بقول المعصوم ع غير ممكن عادة كما هو خيرة جمع من المحققين ولو سلم حصوله فلا
يكاد ينفعنا في المسائل الا بضميمة امر ظني اذ لا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي مثلا الاجماع
واقع على وجوب الركوع في الصلوة واما حد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته
وساير احكامه فانما يثبت باصل البراءة او اصل العدم او الحديث وامثال ذلك مما هو ظني
وكذا الاجماع المركب فانه يتوقف على ضم المقدمة اخرى من الكتاب او السنة وقد عرفت
انهما ظنيان ومن الظاهر انه اذا كانت احدى مقدمات القياس ظنية كانت النتيجة ظنية
واما الشهرة وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف فلا تفيد العلم واما العقل فلانا
لم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعي بنفسه من غير ضميمة المقدمة اخرى نقلية واما المنضم
اليها فلا يحصل منه العلم فظهر ان ما يتعلق به الاجتهاد مما عدا الضروري من الاحكام
الشرعية لا يكون معلوما بل ينحصر في الظني ويرد عليه المنع من انحصار القطعي في الضروري
بل قد يحصل العلم بالحكم الشرعي الذي لم يبلغ الى حد الضرورة من العقل والاجماع او الكتاب
او السنة المتواترة معنى اما العقل فقد اشرنا الى امكان تحصيل العلم منه في صدر الكتاب
وامثاله وكذا الاجماع فان وجوب الركوع مثلا حكم شرعي يوجب الاجماع حصول القطع به
وان كان كون وجوب الانحناء الى حد يصل معه الكف اليه ظنيا الى غير ذلك واما الكتاب المركبة مثلا ٢
فبانضمام القرائن القطعية وتعاضد الامارات والادلة الاجتهادية وكذا السنة التي
ليست بمتواترة بحسب اللفظ والمعنى خاصة واما ما يكون على هذا الوجه فحصول العلم منه
واضح فالقول بانسداد باب العلم كليا مخالف للوجدان كيف ومن الادلة الاجتهادية التي
عدها الفقهاء والاصوليون من الادلة الاحكام الشرعية الاجتهادية الاجماع والعقل والسنة
المتواترة ونحوها مما يفيد العلم بالبديهة فانكار علمية الاحكام الشرعية الاجتهادية
في الحقيقة انكار لكون ما ذكر من الادلة وهل هذا الا تناقض وغفلة واضحة نعم غالب
الاحكام ظني والعلمي قليل وهذا لا يصحح السلب الكلي بل الحق ان الاجتهاد على قسمين
على قليل وظني كثير المقام الثاني ان كل ما يحصل من الاح...

حجة على المجتهد والمعتقد المقلد له اما الاول فظ واما الثاني فلان باب العلم غالبا في امثال زماننا
منسد كما بيناه في مبحث حجية المظنة على وجه يسمن ويغني من جوع ويشفي العليل ويرفع
الغليل وقد بين ليس على حرمة العمل بالظن دليل ولو لم ندع على جوازه الدليل وفيه
ان الحجية حكم شرعي لا بد له من الدليل ولا يكفي فيه عدم الدليل ولنشر من باب التاييد الى
بعض ما يذكر في هذا المقام فنقول قال بعض الاعلام ما حاصله ان التكليف بالحكم الشرعي
باق قطعا وضرورة والحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل
عليه هو كلامه وكلام رسوله ص والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله وكلام
امنائه ما هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد اداه الحكم
وعلم به وان لم يتحقق العلم فتكليفه الظن به ومن الظنون التي يصلح تجويز العمل بها من الشرع
ما يثبت بغير الكتاب كالخبر الواحد والاجماع الظني والاجماع المنقول والشهرة ومما يثبت
تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبر بها
في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعاضدين بها على الاخر والبينة والاقرار
واليد الى غير ذلك مما يتبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة الواقع وعدمها
كالعمل على قاعدة اليقين والقرعة ووجه لزوم العمل بالظن ان التكليف باق وباب القطع
منسد فلا مناص عن العمل بظن المجتهد مع عدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك
حتى لو ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين ببراءته والادلة الدالة على
حرمة العمل بالظن مع عدم شمولها لامثال زماننا التي انسد فيها باب العلم عموما ظنية
والا لما صح تخصيصها بالظنون المجوزة في الشريعة كالظن في عدد الركعات ونحو ذلك
فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن فالعمل بها يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه
فهو محال وتوهم اجماعية حجية ظاهر الكتاب الدال على حرمة العمل بالظن فاسد فان المسلم
من الاجماع هو الحجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه لكون حجية ظواهر الكتاب
مسئلة اجتهادية خالف فيها الاخباريون اعتمادا على اخبار كثيرة ولو سلم عدم الاعتناء

سابقا واشرنا اليه انفا
بعدم حجية الظني موجب
للخروج عن الدين او التكليف
بما لا يطاق او نحو ذلك مما
بيناه صحيح صحيح صحيح

وامثاله ٢

بشأنهم فالمسلم حجية متفاهم المشافهين ومن يحذو حذوهم لان مخاطبة كان معهم والظن الحاصل
لهم من جهة اصالة الحقيقة والقرائن المجازية حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه
بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه ولما كان الفهم يختلف باختلاف اللسان
تلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق الزمان فحجية متفاهم المتأخرين عن زمن
الخطاب في ظنونهم يحتاج الى دليل اخر غير ما دل على حجية متفاهم المشافهين وليس الا
الدليل العقلي المقتضي لحجية الظن من حيث هو ظن لا من حيث خاص حذرا عن الخروج
عن الدين او التكليف بما لا يطاق او نحو ذلك وذلك لان دعوى كون وضع الكتاب
العزيز كوضع المصنفين الذين يتصدون بكتابهم بقاء هم ابد الدهر ليفهم منه المتأملون
فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذا المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد
البعيدة بعيدة سيما في الاحكام الفرعية اذ الظن منها القاء الاحكام بين الامة واعلام المخاطبين
بالشرايع وذلك لا ينافي قصد عمل الاتين بعدهم ولو بعد الالف سنة بذلك لاجل حصول
الطريقة واستقرار الشريعة بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد مع
الاعجاز لبقاء الاسلوب البالغة الى يوم القيمة واما اخبار الثقلين وما دل على عرض
الاخبار على الكتاب فمع ظنيتها ايض لاحتمال ارادة التمسك بعد تفسير الائمة ع كما ذهب اليه
جماعة من الاخباريين وان كان خلاف الظاهر لا تدل على التمسك بمتفاهم اللفظ من حيث
هو متفاهم اللفظ لاحتمال ارادة لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة
ولو سلم فهي ايض مختصة بالمشافهين وليست كتأليف المصنفين مع ان الظن الحاصل من
الكتاب بحجة اذا استقر على ظنيته بعد ملاحظة المعارض ورفع الموانع من جهة احتمال
النسخ والتخصيص ونحو ذلك فهو ظن للمجتهد بحكم الله ومراده من مجموع الاية ودفع معارضها
معارضاتها ومنع القرائن الدالة على خلافها فيكون الاجماع لو سلم على حجية ظن المجتهد
مط من غير اختصاص بما اذا تعلق بالاية خاصة من جهة مدخلية الكتاب والا يلزم
عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله الكتاب او ما هو مثله من المتون

القطعية اذا اداه ظنه الى التشهير فيلزم القول بان مثل التشهيلة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد
مقلده له وهو بط بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه
مضافا الى ان ظم الكتاب على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام واصالة البراءة
لا تثبت الاحكام التفصيلية وخصوص اخبار الاحاد لا دليل على اعتباره لعدم وضوح دلالة الايات
ومنع الاجماع على تعارض اجماع ادعاء السيد والشيخ على طرفي النقيض وان ادعى بعض اهل عصرنا
الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الاحاد بنوعها ونحن لا نتصور لذلك معنى
الا ان ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة ويفهمه فهو حجة عليه من اختصاص الكتاب واخبار الاحاد بل
المعتمد هو الظن المورث للاطمينان كائنا ما كان ومن ادعى الخصوصية فعهدته عليه فالمعتاد
هو الظن بقول الامام في الاحكام وغيرها الا فيما ثبت كونه من الاسباب الشرعية والامور التعبدية
كاليد والاقرار والشهادة ونحوها مما لا حاجة فيها الى المظنة ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء
بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد
بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب علينا بعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على
كل احد متابعة كلام المعصومين وفيه ان البديهة تنادي بفساد دعوى قطعية الاخبار
مع ظنية دلالتها واختلاف متونها واختلافها وتعارضها وعدم المناص عن تلك الاختلافات
الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها
بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية
الايات والاخبار مثل اية النفر في قوله تعـ فاسئلوا اهل الذكر وقوله الصادق ع لابان
بن تغلب افت او عليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة
في الاعصار السابقة الى زمان الائمة ع من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون
ان ينقلوا لهم متن الحديث كيف يمكن فهم الحديث للعجمي الفح من ابن ينفع ترجمة العالم
له مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي
لا تعد ولا تحصى وبالجملة فحجية ظن المجتهد بعد استفراغ وسعه ويأسه عن امكان حصول

العلم مما لا ريب فيه ولا شبهة نعتريه ولا كلام فيما بين احد من المجتهدين بل هو مما اتفقوا
عليه وان اختلفوا فى كون الحجة مطلق الظن او الظن المخصوص باحد اقسامه كالمخصوص
بالكتاب خاصة او به وبالخبر الصحيح خاصة او بهما وبالحسن والموثق خاصة او بها وبالخبر
الضعيف المنجبر بالشهرة فان ذلك غير قادح فى الحجية فى الجملة بل ظنه حجة له وللمقلد بعد الرجوع
اليه بل قد يقال ان وجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين
او المذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه فهو يجرى مجرى وجوب طاعة الامام
لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك
فى مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وتسمى
الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهى الاعتقادات التى لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة
وان كان لها تعلق بها فى الجملة ولا فى مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض
الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة ايضا فلا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم
بعد فقد الامام اما بالعقل او بالنقل اما العقل فلان كل من يدخل فى اهل ديننا مثلا
يعلم بالضرورة من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة فى كل شىء على سبيل الاجمال وان التكليف
باقٍ لم ينقطع وانه لا بد ممن يعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه
لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا فى جملة العلماء واما النقل فكل ما ورد من الامر
بالسؤال عن اهل الذكر والامر بالرجوع الى اصحابهم ع فى الاحكام مع بداهة شركتنا مع الحاضرين
فى التكليف هذا وان لم يكن خاليا عن الاشكال من جهة ان الرجوع للمجتهد له جهات ثلثة
فباعتبار لزوم الاعتقاد بالرجوع الى العالم الفقيه بعد العجز عن السؤال عن الامام ع
لتحصيل القابلية لايصال النعيم الابدى الذى هو الغرض لايجاد الخلق جهة كلامية
وباعتبار لزوم ايقاع العمل على وفق قوله ورايه له جهة فرعية وباعتبار كون حجية
قوله عبارة عن حجية الايات والاخبار ونحوهما له بواسطة من جهة كونه مستفادا
منها له جهة اصولية للفقه الا انه حق باعتبار ان العقل والنقل كما ... الاشارة

الى بعض ذلك ايضا متطابقان على حجية ظن المجتهد للمقلد بل لولا ذلك لزم الخروج عن الدين
او التكليف بما لا يطاق او نحو ذلك مما تقدم بيانه المقام الثالث ان الاجتهاد
بكل اقسامه واجب وذلك لان صحة العمل موقوفة على معرفة احكام الله تعالى لتحقق نية
القربة المعتبرة فى العبادات وكذا الحكم بحصول البراءة والامتثال والحلية والانتقال
فى الاموال الى غير ذلك من الاحكام المحتاج اليها فى العبادات والمعاملات بحيث لولاها
لاختل امر المعاش كما لا يخفى ولا ريب ان تلك المعرفة ليست حاصلة على وجه البديهة
بالبديهة بل هى محتاجة الى النظر فى الغاية ولا يمكن ان يقال ان كل انسان سواء كان ذكرا
او انثى وسفيها او عاميا اعجميا قحا وامثالهم اذا فهم من الايات والاخبار شيئا باى
نحو فهم من غير جهة قاعدة وضابطة بل بخلاف القاعدة وان فهم ضد المطلوب او نقيضه
يكون فهمه حجة يجب عليه العمل به ولا يمكنه تقليد غيره فانه مع عدم صحته من جهة عدم
امكان حصول الفهم غالبا كما لا يخفى فاسد بالبديهة ولا يلزم الهرج والمرج فى الشريعة
بل هو خلاف الاتفاق بلا شبهة فلا بد للفهم من الاطلاع على ما يتوقف عليه فهم الايات
والاخبار واستنباط الاحكام منها من تحصيل العلوم العربية بالمذاكرة والمطالعة
مع الاستمداد من الله والتضرع اليه والتوصل والتشفع بالنفوس المقدسة وتخلية
القلب عن الميل والنفرة والاعراض عن الاغراض الفاسدة بل كونه دائما مع الطهارة
الى غير ذلك من اسباب التوفيق وتحصيل علوم اخر مثل ما يعرف به ان دليل الاحكام
ماذا وان كل دليل هل مشروط بشرط ام لا وعلى الاول الشرط ماذا وان خبر الواحد حجة
ام لا وعلى الاول هل الحجية مشروطة بالعدالة او الموثقية او الحسن او القوة او الانجبار
ام لا وان الجابر ماذا وان العدالة ماذا وان ثبوتها بماذا الى غير ذلك مما يتعلق
بالسند والمتن او الدلالة او التعارض ورفعه وعلاجه وامثال ذلك وكذا تحصيل
القوة القدسية بجهاد النفس وتهذيبها عن المعايب وتجريدها عن الشوائب وتخليتها
عن الرذائل وتحليتها بالفضائل والتضرع الى الله والاستمداد من النفوس القدسية والارواح

المعاد وم

للعصومية وقال شيخ المشايخ ره وبعدهم من الفقهاء رض ويبالغ في تعظيمهم وادبهم ومحبتهم
والركون اليهم فان القلب يهدى الى القلب فاذا استحكم الروابط بين القلوب او بين
القلب والارواح الذين هم احياء عند ربهم يفتح ابواب الفيوض والكمالات وينشرح
بانوار المعرفة والعلم فانه نور يقذفه الله في قلب من يشاء يا اخي اذا حصل في التجربة
لى فعليك بما ذكرت ثم عليك بما ذكرت واياك ثم اياك ان تنفر قلبك من فقهائنا
وميله عنهم الى نفسك فان فيه المحرومية عن نيل درجة الفقه البتة والوقوع في واد
التيه والحيرة والضلالة والجهل والحمق الشديد كما شاهدت عيانا نعوذ بالله من
ذلك فبعد تحصيل الكل يشرع في التفقه بجعل تحصيله من مقدمتين الاولى هذا ما ادى
اليه اجتهادي والثانية كلما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله في حقي ولا بد ان يكون في المقدمة
الاولى صادقا وبالثانية عالما متيقنا حتى يصير النتيجة صادقة يقينية فان فهمه لعله
ليس حكم الله والعمل بالظن خلاف العقل والنقل فلا بد من بذل الجهد الى ان يصير معذورا
ويحصل له العلم بان الله تع يرضى بما فهمه اما بسبب كونه نفس حكمه او بقبوله عوضا عن حكمه
سواء حصل له العلم بالحكم او الظن به لمامر وهذا هو الاجتهاد فثبت ان الاجتهاد واجب
ولو من باب المقدمة لتحصيل المعرفة بالاحكام الشرعية بل لا اختصاص لوجوبه بزمان
الغيبة فان الموجودين في عصر الائمة ع ايض يجب عليهم الفحص وبذل الجهد في اخذ كلامهم
بالسماع ولو بواسطة او بالمكاتبة وتحصيل ما يتوقف عليه معرفة مرادهم كما يشهد عليه
ما روى ان النبي ص قال لمن اعترض على قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
ان عيسى ع امثاله ممن عبد من دون الله وليس حصبا لها ما اجهلك بلسان قومك وان
بعض الائمة ع كان لا يقول لمن فهم خلاف المراد اين تذهب الى غير ذلك نعم الاجتهاد في
امثال الزمان اصعب لبعد العهد وكثرة الاختلاف والاشكال والايراد ونحو ذلك و هذا
بالحقيقة تحصيل الاحكام بالاستفراغ مباين لاجتهاد العاملين بالرأي والاستحسان
لا في الاسم عمل بالايات والاخبار بعد فهمها من دون تهور وعدم المبالات كما هو

طريقة بعض القاصرين من الاخباريين واما المحققون منهم فانهم مجتهدون من حيث لا يشعرون
فلهم مسمى الاجتهاد دون اسمه بعد تميزهم الصحيح من السقيم والمعتبر من غيره وتحصيل
ملكة فهم المراد ودفع التعارض والتضاد هذا كله مضافا الى الايات والاخبار الدالة على
وجوب تحصيل العلم والتفقه كقوله تع ليتفقهوا في الدين لاشتراك الغائبين مع الحاضرين
في حكمه وقوله ص اطلبوا العلم وطلب العلم فريضة ونحو ذلك فالعقل والنقل متطابقان على
وجوب الاجتهاد الامامي في الجملة وقد حكى عن بعض المنع عن وجوبه تمسكا بان الاستفراغ
الوسع ان اريد الوسع في اوقات العمر فلا يتحقق الاجتهاد الا عند الوفاة وان اريد في وقت
التكليف والحاجة الى المسئلة فربما كان في ذلك الوقت ما حصل شرايط الاجتهاد و التقليد
كلا او بعضا او حصل على سبيل التقليد وانتم لا ترضون به لانه تركب من الاجتهاد والتقليد
الذي تتحاشون عنه وان حصل على سبيل الاجتهاد فيحتمل عند المحصل انه لو استفرغ وسعه و
ازيد مما فعله لربما ظهر له خلاف ما ظهر اولا وانتم توجبون شرايط الاجتهاد فرارا
من هذا فلا بد في الاعتماد على الظن من استفراغ ثان فننقل الكلام اليه و هكذا لعدم
الانتهاء الى العلم وان بنيتم في الاكتفاء في الاعتماد على تصديق مجتهد وتجويزه فهو
تركب من الاجتهاد والتقليد مع انا ننقل الكلام الى المجتهد المجوز والجواب مضافا الى النقض
بساير العلوم والحرف والصنايع التي واجبة كفاية او عينا لنظم امر المعاد والمعاش
اذ مع عدم الخبرة والمهارة والاطلاع يختل النظام ويتحقق الفساد فلا بد من المهارة
فيها والاطلاع على ما تتوقف عليه وان التركب من الاجتهاد والتقليد في الحقيقة تقليد
ولا يجوزه احد من الفقهاء والمجتهدين ان من حصل شرايط الاجتهاد مما بيناه اجمالا
وسيأتي تفصيلا واستفرغ وسعه الجد لو اعرض حاله بعده على العقلاء لا عذروه
ولقالوا ان التكليف بما يزيد عن ذلك تكليف بما لا يطاق ولزم من عدم العمل بما ادى اليه
اجتهاده الخروج عن الدين او نحو ذلك بكون ما بلغ اليه اجتهاده حجة عليه ولو كان لنا ايضا تكاليف ظنام
لا قل الفسحين كما عليه الاتفاق مضافا الى الاتفاق على ان المجتهد لا يجوز له تقليد غيره بل الاجماع دون

ايض يقولون باعتبار ما فهمه من الاخبار وان كانوا قائلين بان بذل الجهد غير محتاج اليه بل
كان قبل ذلك ايض معتبرا فالعمل ح طريق قطعي لا منكر له ولا محيص عنه نعم مقدار بذل الجهد
يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والازمنة والامكنة اذ لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما انيها والحاصل ان من اطلع على جميع ما له دخل في الفهم وبذل جهده فيه فان حصل
له العلم بحكم الله فنعم الاتفاق فيتعين العمل به وان حصل له الظن يعمل به ايض لما مر سيما
اذا كان موافقا لفتوى المشهور او الاكثر لغاية قوة فتواه وكذا اذا وافق البعض دون البعض
بل ولو خالف البعض ولم يجد موافقا من جهة الظن بان ما عليه ليس حكم الله واما اذا
خالف فتوى الكل فيجب ترك فتواه من جهة الكشف انه خطاء وقال شيخ المشايخ وكذا لو
خالف المشهور بين القدماء والمتاخرين الا النادر اذ ايض يرجع عن فتواه ووافق القوم ونظيره وذلك النادر م
ذلك من جهة انه في كتابه المتاخر وافقهم وغير ذلك وهذا يرجع الى الاول فما تعارف
الان من اعتداد فقهائنا بقول النادر الذي يرجع عنه القائل ظاهر الفساد اذ لا فرق
بينه وبين ان لا يكون نادر من القول ومع الوفاق لا يخالفون الا نادرا غفلة او بناء على انه
ليس وفاق الكل عنده ومثل الصور بين السابقين ان يكون المسئلة مما يعم به البلوى
ويشتد اليه الحاجة ومع هذا صار المشهور عند قدمائنا والمتاخرين الا النادر كذا
فان خلافه يكون معلوم الفساد كما لا يخفى على المتامل واما المشهور بين خصوص القدماء فليس
بتلك المثابة يمكن الفتوى بخلافه اذا كان الداعي عظيما وكذا المشهور بين المتاخرين خاصة
الا ان الاحوط مراعاة المشهور في العمل كيف كان كما هو داب المحققين بل الاحوط مراعاة
كل فقيه مهما امكن كما هو دابهم في مقام الاحتياط لكن ليس بمثابة المشهور اذ تراكم افواج
الفهام السديدة من اصحاب القوى القدسية والمهارة التامة عليه الى ان اعتقد
الفحول كونه حجة وقال ذلك ان الشيطان لغاية عظم رتبة الفقه ونهاية شدة قيل م
ضرر الغلط فيه القى في قلوب القاصرين انه لو وافق احد فهمه فهم الفقهاء وفقههم يكون
مقلدا لهم فلا بد من مخالفة الفقهاء وعدم الموافقة معهم وتخريب فهمهم حتى يصير فقيها
وفقههم م

ودائما يطعنون عليهم ويسيئون الادب معهم مع انهم يرونهم ائمة هذا الفن والموسسين
له والماهرين الخبيرين القريبي العهد للائمة او اقرب عهدا منهم بمراتب واعرف بجميع
ما له دخل وازيد تتبعا للادلة واصحاب الملكات النفسية وارباب القوى القدسية
في حال صغرهم فضلا عن الكبر مع نهاية كثرتهم وزيادة حقوقهم بحيث نقول ونزعم
وعلمهم وقربهم الى الله تع الى غير ذلك مع نهاية كثرتهم وزيادة حقوقهم بحيث
لو كانوا ما كنا نعرف الدين والمذهب والفروع والاصول مع المجددين لدين الرسول
في راس كل مائة المروجين له في كل قرن المتكفلين لايتام الائمة في زمان الغيبة المتكفلين م
المستنقذين لهم من ايدي الابالسة والمنتحلين والمبطلين والقائلين والحجج على الخلق
والائمة حجج عليهم الى غير ذلك مما ورد في الاخبار والاثار وتشهد عليه الاعتبار
ولا يفي بجميعها الدفاتر وكل اللسان وقلم عن الذكر قاصر بل لو لم نطلع على اقوالهم او
لم نلاحظ كتبهم لم يمكننا فهم حكم واستنباط مسئلة من الحديث وبالجملة فوجوب
الاجتهاد والرجوع الى المجتهد مما لا ريب فيه نعم ان كان عالم لم يبلغ رتبة الاجتهاد
واعتقد خطاء مجتهد مناظرة وطلبا لظهور الحق فان رجع المجتهد عن رايه الاول
يقلده في الراي الثاني والا فتكليفه ظاهرا التقليد في الراي الاول سيما ان ظهر
ان الحق معه المقام الرابع ان الاجتهاد هل هو واجب عينا ام كفاية اعلم ان العلماء
الاعلام اختلفوا في هذا المقام على قولين الاول انه واجب عينا على كل مكلف وانه يجب عليه
تحصيل العلم بالاحكام الشرعية كما يجب عليه في مسائل اصول الدين كما هو مقتضى
عدم حجية قول الغير وعدم جواز التقليد وبقاء الاشتغال بالعبادة الموقوفة على الله
باحكامها وهو المحكي عن بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب كابي الصلاح وابن حمزة
الثاني انه واجب كفاية بمعنى انه يسقط عمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد وان كان بعلوم قور
كثيرة بل يلزمه اتباع فتوى المجتهد والاخذ بقوله وهو المشهور المؤيد المنصور لعدة امور منها
[illegible] من الفحول بل المحقق سيما عند المتاخرين بل الظاهر ان سيرة المسلمين

من المتقدمين والمتأخرين العمل بالافتاء والاستفتاء فعن العدة انه قال يدل على ذلك انى
وجدت عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين ع الى زماننا هذا يرجعون الى علمائنا ويستفتونهم
فى الاحكام وفى العبادات ويفتيهم العلماء ويسوغون لهم العمل بما يفتونهم به وما سمعنا
احدا منهم قال للمستفتى لا يجوز ذلك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغى ان تنظر كما نظرت وتعلم
كما تعلمت ولا انكروا عليهم العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الائمة ع
ولم يحك عن واحد من الائمة ع النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا
يصوبون فى ذلك فمن خالف فى ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم فان قيل كما وجدناهم
يرجعون الى العلماء فى الاحكام الشرعية وجدناهم ايض كانوا يرجعون اليهم فى اصول الدين
ولم نعرف احدا من الائمة ع ولا من العلماء انكر عليهم ولم يدل ذلك على انه يسوغ تقليد
العالم فى الاصول قيل لو سلمنا انه لم ينكر احد منهم ذلك لم يطعن ذلك فى هذا الاستدلال
اذ على بطلان التقليد فى الاصول ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وذلك
كاف فى النكير وعن دج انه قال يجوز للعامى العمل بفتوى العالم فى الاحكام الشرعية لنا اتفاق
علماء الاعصار على الاذن للعوام فى العمل بفتوى العلماء من غير تناكر وقد ثبت ان اجماع اهل
عصر حجة ومثل ذلك عن مة فى دى ويه وكذا ابنه فى الايضاح وامثالهم من العلماء والمنع
عن تحقق الاجماع على جواز العمل بقول المجتهد كما حكى عن الغنية تمسكا بقبح التقليد وكون
المسلم تجويزا لكل الرجوع اليه تحصيلا للعلم بالحكم بملاحظة فتاوى العلماء فيعمل على علمه
لا بقول المجتهد فانه موضع الخلاف مع انه لا يؤمن ان يكون فتواه بغير الحق لارتفاع عصمته
مدفوع بانا لو سلمنا مصير بعض الى الخلاف غفلة عن فساده نقول لا يشترط فى الاجماع اتفاق
الكل مع ان جماعة من محققى اصحابنا كالفاضلين والسيد عميد الدين وغيرهم لم ينسبوا القول
المذكور الى احد من الامامية ولو كان فقهاء حلب شخوهم ممن صار اليه لاطلعوا عليه وصرحوا
به وتفرد الشهيد بالاطلاع فى غاية الغرابة مع امكان الجمع بعد لهم عما قالوا اولا ومنها
ان وجوب الاجتهاد على الكل على الوجه المقرر فى كتب القوم كما عم بعض وتحصيل العلم مع انسداد

بابه غالبا على الفحول مستلزم للحرج العظيم بل التكليف بما لا يطاق واختلال النظام معاشا ومعادا
لاقتضاء ذلك استيعاب الوقت بالنظر المؤدى الى التضرر فى امر المعاش وفساد الحرث والنسل
ونحو ذلك المنجر الى التضرر فى امر المعاد وذلك منفى عقلا ونقلا كتابا وسنة واما الاعتقادات
فهى سهلة تنفع بالادلة العقلية القطعية الثابتة لكل الموجبة لحصول القطع بادنى التفات
وان تفاوت المراتب وليس كذلك الاحكام الفرعية لانتشارها وابتنائها على ادلة نقلية متعارضة
غالبا على وجه يتحير فى علاجه الفحول فكيف يمكن للمجهول سيما فى المسائل الحادثة التى لم يتعرض لها
السابقون واللاحقون ونحتاج الى الرجوع الى القواعد والاصول مع ان فهم الايات والاخبار
وفتاوى العلماء موقوف على مقدمات يستعاصله لاكثر العلماء فضلا عن العوام فالقول
بوجوب الاجتهاد او تحصيل العلم بالاحكام للخواص والعوام مستلزم لما هو المنفى فى شريعة سيد
الانام والمستنكر عند ذوى العقول والاعلام وتوهم كون تكليف العاجز هو الاحتياط ايض
فاسد لما بيناه سابقا ظاهر الايات والاخبار الكافى فى المقام بناء على كون المسئلة وعدم
وجوب الاجتهاد عينيا وجواز التقليد مسئلة فرعية او اصولية لها جهة فرعية ايض
كقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ووجه الاستدلال كما يقال ان فائدة السؤال
ليست الا العمل بقول من يسئل عنه من غير دليل فيكون الامر به دليلا على جوازه المنافى لوجوب
الاجتهاد عينا وذلك لان الخطاب عام لكل المخاطبين والسؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه
محل النزاع والتخصيص ببعض الصور خلاف الاصل والايراد باحتمال كون الفائدة حصول العلم
بالمجهول كما يشعر به التعبير بلفظ اهل الذكر دون العالم فان السؤال عن الجميع يفيد العلم بالمجهول
عادة مدفوع بان وجوب السؤال وان لم يستلزم عقلا وشرعا جواز العمل ولكن المفهوم عرفا
من اطلاق اللفظ الدال عليه بالدلالة الالتزامية العرفية ذلك كدلالة قولنا ان جاءك
زيد فاكرمه على نفى وجوب الاكرام عند عدم المجئ وان الفائدة الاخرى نادرة لا ينصرف اليها
الاطلاق واما التعبير بلفظ الاهل فلعله لكون المخاطبين جماعة مامورين بان يسئل كل واحد
[illegible] التصريح بجواز تقليد كل عالم واما الايراد بان الحمل على نحو

التقليد في المسائل الدينية موجب لتخصيص اهل الذكر بطائفة خاصة من العلماء وهم الذين يجوز
تقليدهم وتخصيص عموم الامر بالسؤال عن كل ما لا يعلم حكمه المستفاد من حذف المتعلق بما لا يجوز
فيه التقليد بخلاف ما حمل على وجوب تحصيل العلم فانه لا يلزم منه الا تقييد الاطلاق وهو
اهون من تخصيص بناء على منع كون التخصيص اشيع وكون التخصيص مجازا دون التقييد مع ان
التخصيص المذكور يقتضي استثناء المورد الذي ورد العام فيه ولا شك في قبحه لو لم نقل
ان العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ مدفوع ايض بان المحذور اللازم على التقدير الاول
اولى بوجوه من جهة دلالة الامر بالسؤال على وجوب تقليد المسؤل عنه كما فهمه جماعة ولزوم
التقليد لو لم يرتكب وان حصول العلم لا يختص باهل الذكر لامكان حصوله بوجه اخر مضافا
الى ان المراد شمول الاية لمحل البحث لا تخصيصه به ليلزم اخراج المورد فالعموم الوضع والحكمة
لاهل الذكر والعموم المستفاد من حذف المتعلق المتعلق المقتضي لدخول كل مجهول مما يوجب
ثبوت المدعى فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد كما حقق في موضعه وتوهم الاختصاص
لطائفة خاصة كاهل الكتاب كما عن مجاهد وابن عباس او الائمة ع كما في الاخبار عديدة مثل
ما روي عن الصادق ع انه قال الذكر محمد ونحن اهله المسؤلون وعن الرضا ع انه قال نحن
اهل الذكر ونحن ذلك لا وجه له فان التفسير باهل الكتاب لا يستلزم الانحصار المنافي لوضع
اللفظ المامور به للمنكرين هو السؤال عن اهل الكتاب كما ان المامور به لغيرهم هو السؤال عن عالم
اخر ويشهد عليه الاخبار المشار اليها كما لا يخفى واما الاختصاص بالائمة ع فهو من باب الحصر
الاضافي بمعنى ان المسؤل عنهم في زمانهم هم الائمة الجود والجبت والطاغوت والائمة الذين
يدعون الى النار والا لم يكن لقوله تع معنى فان امر المنكرين للنبوة بالسؤال عن الائمة الذين لم يكونوا
موجودين ظاهرا في زمان الا تكليف بالمحال لكون التخصيص بامير المؤمنين ع والحسنين ص خلاف مقتضى
الاخبار مع كونهم غير محل الاعتبار عند الكفار لاعتقادهم اياهم شركاء للمدعى لا معنى له مع
ان الاخبار الاختصاص بهم ع لم يثبت لها الصحة والاعتبار مضافا الى ان السؤال عن العلماء
في الحقيقة سؤال عن الائمة ع لانه سؤال عن حكمهم ع الذي ادركه المجتهد ولو كان ذلك الحكم

حكم يوم العمل وتوهم التغاير انما يصح على قول بعض العامة حيث يقولون ان حكم الله تابع لظن
المجتهد واما الايراد بان الاية المذكورة على تقدير دلالتها معارضة بما دل على المنع من العمل
بغير العلم من عمومات الكتاب والسنة فمدفوع ايض بان هذه الاية اخص مطلقا من المانعة
وهو كما ترى ولكن الحق ان عموم الامر بالسؤال الشامل لصورة تعذر تحصيل العلم غير
معارض بما ذكر لاختصاصه عقلا ونقلا بصورة الامكان نعم يمكن ان يرد ان اهل
الذكر خاص باهل العلم فلا يشمل العامل بالظن ويمكن الجواب بان عدم علم القول
بالفصل بين العالم من المجتهدين والظان منهم متمم للدليل ان لم نقل بشمول العلم للعلم ه
الفقاهتي ولكن يتوجه على الاستدلال بالاية ان اهل الذكر ليس عاما بل هو مطلق فلا
يشمل الافراد التي هي نادرة وليست بشايعة كالعلم الحاصل من الاجتهاد على هذا النحو
النادرة في زمان الصدور ان لم نقل بكونه معدوما اللهم الا ان يدعى فهم العرف التعميم بحيث
يدخل محل البحث ومثل قوله تع فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال ان الاجتهاد لو كان واجبا على
الاعيان لاوجب على كل فرقة النفور من دون التخصيص بالبعض فيدل على كون الاجتهاد
واجبا كفائيا وعلى جواز تقليد غير المجتهد المتعلم حيث جعل فائدة التعلم انذار القوم المستلزم
لجواز عملهم بقول العالم والا يلزم عدم كونهم مكلفين بفروع الدين وهو بط باجماع المسلمين
او مكلفين بها من غير تعلم وهو مستلزم للتكليف بما لا يطاق او بالتعلم وهو خلاف كون وجوب
التعلم للبعض دون الكل ولكن اورد عليه بالمنع من كون المراد هو التفقه بالاجتهاد بل
المراد اخذ العلم عن النبي ص وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى وفيه ان الانذار هو التخويف
بمخالفة الله المعلومة من جهة العلم بالاحكام كيف كان نعم يمكن منع التواطي في الاطلاق وتبادر
غير مثل ما يحصل بالاجتهاد في مثل هذا الزمان ومثل ايات الامر بالمعروف والنهي عن المنكر و
مقبولة عمر بن حنظلة وما دل على جواز التقليد العوام من كان صائنا لنفسه حافظا لدينه
[illegible] مولاه كما سياتي وامثال ذلك ومنها ان المجتهد اذا افتى فقد اخبر

لان الفتوى خبر لغة فيجب العمل بها العموم مفهوم اية النبأ بناء على تقديم الحقيقة اللغوية على
العرفية و وجوب العمل بالفتوى هو التقليد فتم ومنها ان عدم تجويز التقليد وتعيين
الاجتهاد على الكل يستلزم تسوية العالم وغيره المنفى بالاية وفيه ما لا يخفى ولا يخفى ان العمدة
فى الاستدلال على عدم وجوب الاجتهاد عينا هو الدليل الثانى القطعى وما عداه مؤيد ان استشكل
فى كونه دليلا مستقلا للمدعى وحجة القول بوجوب الاجتهاد عينا وعدم جواز التقليد ايض
امور منها ان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم واجيب بالمنع من كون التقليد عملا
بغير علم بل هو عمل بما هو معلوم اعتباره شرعا وان ادعى الاجماع على لزوم كون المعمول به
مفيدا بنفسه العلم كالتواتر والاجماع فنمنع هذه الدعوى بل نقابلها بالضد ويشهد على
كذبها تمسك مدعيها دائما بظواهر الكتاب والسنة واصالة البراءة والاباحة ومنها
ان التقليد قبيح فيكون الاجتهاد واجبا واجيب بانه ان اراد انه قبيح بالذات فلا يجوز للحكيم تجويز
العمل به اصلا كالظلم فهو مم ولا دليل عليه وان اراد انه قبيح بالذات وقد يتصف بالحسن بالعرض
كالكذب النافع فى بعض الوجوه فلم لا يجوز ان يكون التقليد باعتبار الاضطرار اليه من هذا
القبيل لان الشىء القليل يجوز ارتكابه لجلب الخير الكثير على ان اتصاف التقليد بالقبح انما هو
لاجل كونه لا يفيد العلم ويحتمل الخطأ وهذا بعينه جار فى الاجتهاد ولا يخفى ان احتمال الخطاء
فى التقليد اكثر اذ كل ما يحتمل فى الاجتهاد ويحتمل فى التقليد مع الزيادة وهى خطاء المجتهد
فى البيان والمقلد فى السماع والادراك ونحو ذلك ومنها انه لو جاز التقليد فى الفروع لجاز فى الاصول
لوجود المقتضى فيهما معا وهو وجود امارة توجب الظن بالصدق والتالى بط للزوم تحصيل
العلم بالاصول وفيه بعد تسليم بطلان اللازم وعدم القول بجواز التقليد فى الاصول كما عن جماعة
من المحققين من الامامية المنع من الملازمة لان سبب تجويزه فى الفروع انسداد باب العلم والجاء
الضرورة كما مر اليه الاشارة وذلك منتف فى الاصول لانفتاح بابه فيها من جهة العقول وانما
طول المتكلمون طلبا للتفريع والتحقيق ودفع الشبهة الذى ليس واجبا على الكل لكفاية
العلم الحاصل باعمال العقول فى تحقق الاسلام وحصول الاصول مضافا الى ان التقليد فى الاصول

مستلزم لانفتاح باب الشركة بخلاف الفروع وايضا فان الفروع تابعة للمصالح ولا مانع
فى تحقق المصلحة فى التقليد بخلاف الاصول ومنها قوله تع ان الظن لا يغنى من الحق شيئا
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه اولا انه متروك الورود
لان الاجتهاد ايض عمل بالظن غالبا والعلم الفقاهى ثابت لكل منهما لقيام الدليل القطعى
على جواز التقليد كما مر مضافا الى اختصاصها بصورة الامكان عقلا ونقلا وقد يجاب
بالنقض بالظنون التى يجب العمل بها كالامور الدنيوية وقيم المتلفات واروش الجنايات
وشهادة الشاهدين واستقبال جهة القبلة عند عدم العلم ومنها عموم ما دل على ذم
التقليد نحو قوله تع انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون اذ الذم
لا يكون على الجائز ويلزمه وجوب الاجتهاد عينا وفيه ما لا يخفى على المتامل فيما مر مضافا
الى حملها على ما يطلب فيه العلم وهو اصول الدين كما هو المورد ولا اقل من امكان حملها
عليه جمعا بين الادلة ومنها قوله عم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة خرج بعض العلوم
للاجماع فيبقى العلم بفروع الشريعة داخلا فيه واجيب بحصول الامتثال بالتقليد لقيام
الادلة القطعية على جوازه وبانه متروك بالاجماع فى صورة النزاع فان الناس بين قائلين
قائل بوجوب التقليد وقائل بوجوب النظر والاجتهاد فلا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب
ويلزم تخصيصه بمن له اهلية الاجتهاد لو سلم العموم فتم ومنها قوله ع اجتهدوا
ورد بضعف الرواية سندا بل دلالة ومنها ان القول بوجوب الاجتهاد عينا بتجويز التقليد
يستلزم بطلانه لانه يقتضى جواز تقليد من يمنع التقليد فما يستلزم وجوده عدمه فهو
فاسد وفيه ان المراد من جواز التقليد عدمه حجية قول الغير وعدمها وهذه مسئلة
اصولية فلا يستلزم جواز التقليد فى الفروع جواز التقليد فيها حتى يلزم من وجوده
عدمه ولو سلم كونه من مسائل الفروع من قبيلها فانه اذ كل من تدين بدين النبى ص يعلم
ان من لم يتمكن من العلم والاجتهاد لا بد له من اخذ الاحكام ممن علم فلا يجرى فيها الاجتهاد
لانه استفراغ الوسع لتحصيل العلم او الظن ولا استفراغ فى الضروريات فلا يلزم جواز

التقليد فيها ولو سلم كونها من الاجتهاديات فنقول انهما تمّا يجب عيناً على جميع العقلاء لانفتاح
باب العلم فيها للكل من جهة حكم القوة العاقلة بقبح التكليف بما لا يطاق ونحو ذلك مما
يقتضي عدم وجوب الاجتهاد عيناً وجواز التقليد فذلك الحكم الاجمالي اجتهادي لا تقليدي
وانما التقليد في التفصيليات مضافاً الى امكان القول بانهما من فروع النبوة لان بقاء
الدين لا يمكن الا بهما وليس الا ان الا المجتهد فهي من المسائل الكلامية فلا يلزم جواز
التقليد فيها ومن هذا ظهر فساد توهم لزوم كما لا يخفى واما لزوم الاغراء بالقبح لكون
التقليد مذموماً عقلاً ونقلاً فلا وجه له لان ارتكاب لاقل القبيحين اذ لولاه لزم الاقبح
وهو الخروج عن الدين او التكليف بما لا يطاق او ترجيح المرجوح واختلال النظام المعاش
والمعاد كما يلزم على القول بوجوب الاستدلال على العوام فان قلت ان القائلين بوجوبه
عليهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع بان
جالسهم عند مناقشتهم ليطلع على اتفاقهم على حكم واحد من بين الاحكام المختلفة فيعمل بذلك
الحكم للاجماع عليه او بمعرفة النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة
فيعمل به ولو بتنبيه العالم عنده فقط نص قاطع متناوله لا له يقتضي ترك ذلك الاصل بناء
على كون النصوص محصورة فحيث لم يجدوا فيها نصاً يدل على حكم احتاجوا اليه علموا ان
نص عليه بمعنى كفاية هذا القدر من عدم الوجدان لا بمعنى عدم الوجود اذ كل حكم له نص
واقعاً حتى ارش الخدش في الوجه كما في بعض الاخبار وكيف كان فلا يلزم على هذا شيء مما ذكرت
قلت الرجوع الى الاجماع والنصوص وغيرهما مبني على صحة الاستدلال بها وهي من المسائل الاجتهادية
سيما الاخبار الاحاد التي هي معركة الاراء فلا بد من الاجتهاد في جواز العمل عليها وهو مما
لا يمكن لاكثر العلماء فضلاً عن العوام وان اعتمد وا في ذلك على قول العلماء فهو تقليد
مع انه ايضاً غير ممكن لهم سيما فهم الاخبار في امثال هذا الزمان اذ هو من اعظم المشاكل الحاصل
ان القطعيات الضرورية والعقلية والنقلية بالتواتر ونحوه والمكاشفة الالهية نادرة
لا تفي بمعظم الفقه والظنيات مع احتياجها الى اثبات حجة المطلقة التي تحير فيها الفحول

التقدم

فضلا

فضلا عن المجهول لموقوفة على مقدمات كالعربية لادراك المعاني المادية والصورية والمنطق
والاصول ونحو ذلك من الشرائط الاتية التي ليست حاصلة ومقدورة لكثير من العلماء فضلا عن العوام
فيستلزم القول بوجوب الاستدلال على العوام ما ذكرنا بلا كلام ولعل القائل به غفل عن
حاله قبل الاجتهاد وعن حال العوام وقاس الكل بنفسه او غفل عن حقيقة الاجتهاد
او كان سهلاً في زمانه ومكانه فيتزلزل تنبيه في الفرق بين المجتهد والاخباري اعلم ان الشيخ
سليمان البحراني قال الفرق بينهما من وجوه منها ان الاخباريين لا يجيزون العمل بالبراءة الاصلية
في نفي حرمة فعل وجودي كنفي حرمة مس المحدث الاصغر كتابة القرآن لا لنفي حكم كنفي نقض
الخارج من احدى السبيلين مثلاً ويجيزون العمل بها في نفي وجوب فعل وجودي كنفي وجوب
صلوة الوتر لا من حيث اصالة البراءة نفسها بل لما استفاض عنهم عم ان الناس في سعة
ما لم يعلموا وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومنها انه لا يجوز الترجيح بالبراءة
الاصلية عند تعارض الاخبار عندهم ايضاً ومنها انه يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة عند
جملة من الاخباريين منهم الفاضل الامين الاسترابادي في الفوائد المدنية والمجتهدون مطبقون
على امتناعه وانما الخلاف عندهم في تاخير البيان عن وقت الخطاب ومنها ان الاخباريين عند
تعارض الاخبار لا يرجحون الا بالقواعد الممهدة من لدن اهل الذكر سلام الله عليهم التي
ذكرها ثقة الاسلام في ديباجة الكافي ومع فقدها في بعض الاخبار يتوقفون كما قال ع ارجه
حتى تلقى امامك وفي بعضها التخيير في العمل بايهما شاء من باب التسليم وجمع بينهما بعضهم
بحمل الاول على حقوق الناس كالميراث ونحوه مما لا مجال للتخيير فيه والثاني على ما عداه وظاهر
في التخيير مط واما المجتهدون فتأويلاتهم اجتهادية لا تنحصر بحد ولا عد ومنها عدم
العمل على الاجماع المدعى في كلام متأخري فقهائنا اذ لا سبيل الى العلم بدخول قول المعصوم ع
بغير الرواية عنده ووافقهم على هذا بعض المجتهدين ومنها عدم التفات الاخباريين
الى ما يتوهم من ان خروج معلوم النسب غير قادح في الاجماع ومنها ان الاصل في الاشياء الاباحة
عند المجتهدين واما الاخباريون فلم يذهبون فيما لم يرد نص بجوازه الى اباحته ولا حرمته

بالحدث

بل هو من قبيل الشبهة ومنها ان الكتب الاربعة عند الاخباريين صحيحة باسرها الا ما نصوا
على ضعفه او متواترة او مستفيضة معلومة النسبة الى العصمة ع فالحديث عندهم
اما صحيح او ضعيف لا اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق والركون
اليه والقرائن كثيرة فالحديث عندهم مثنى واما عند المجتهدين فهو مربع صحيح وضعيف وحسن
وموثق ومنها عدم جواز العمل بالاستصحاب الا فيما دل عليه النص مثل كل شيء طاهر حتى تعلم انه
قذر ووافقهم على ذلك بعض المجتهدين كالمرتضى انتهى قال شيخ المشايخ مناط الفرق بينهما
هو نفس الاجتهاد اي العمل بالظن فمن اعترف بالعمل به فهو مجتهد ومن ادعى عدمه بل كون
عمله على العلم واليقين فهو اخباري ولذا لا يجوز الاخباري تقليد غير المعصوم ع وفي الحقيقة
هو مانع عن التقليد لان تقليد المعصوم ع ليس بتقليد الى ان قال ان الاخباري انما ينكره
باللسان ولا يقدر على ذلك فقال ومما يترتب على مذهب الاخباري من دعواه العلمية
انهم لا يشترطون شرائط الاجتهاد التي اعتبرها المجتهدون لان العلم حجة بنفسه فلا حاجة
الى الشرائط لان الاستدلال مبني على عدم العلم فقال نعم يدعي بعض انه من الاخباريين وانه
يحتاج الى العلوم اللغوية خاصة ويرد عليه ان المقتضي للاحتياج اليها مقتض للاحتياج
الى ما يماثلها من الشرائط وما استند تم عليه في عدم الحاجة الى الشرائط شامل لها والفرق
تحكم كما لا يخفى انتهى وقال الشيخ يوسف البحراني بعد الايراد في بعض الفروق المذكور بمثل
قوله ان القول بالتثليث مما يقول به بعض المجتهدين ايضا كالشيخين اللذين هما من اساطينهم
والقول بالتثنية كما عليه المجتهدون مما يقول به بعض الاخباريين ايضا كالصدوق الذي هو
من رؤسائهم ونحو ذلك ان الاولى ان يقال ان عمل علماء الفرقة المحقة انما على مذهب ائمتهم ع
وطريقهم الذي اوضحوه لديهم فان جلالة شأنهم وورعهم وتقواهم يمنعهم من الخروج من
تلك الجادة القويمة والطريقة المستقيمة ولكن ربما جاز بعضهم اخباريا كان او مجتهدا
عن الطريق غفلة او توهما او لقصور اطلاع او قصور فهم او نحو ذلك في بعض المسائل فهو لا
يوجب تشنيعا ولا قدحا وجميع تلك المسائل التي جعلوها

وكل حديث عمل به الشيخ في الكتابين وفي دي صحاح والصحيح ما عندهم ما ع

فهو م

فانا نرى كلا من المجتهدين والاخباريين يختلفون في احاد المسائل بل ربما خالف احدهم نفسه
مع انه لا يوجب تشنيعا ولا قدحا وقد ذهب رئيس الاخباريين الصدوق ره الى مذاهب غريبة
لم يوافقه عليها مجتهد ولا اخباري مع انه لم يقدح ذلك في علمه وفضله مع ان هذا الخلاف
لم يقع الا في زمن صاحب الفوائد المدنية فانه جرد التشنيع على الاصحاب وجدد مذهب الاخباريين
وكان العصر الاول مملوا من المحدثين والمجتهدين من غير خلاف بينهم من هذه الجهة اقول فيهما
لا يخفى بعد التأمل بتمامه مصباح في حكم التجزي في الاجتهاد اعلم ان المتجزي من له ملكة
الاجتهاد واستفراغ الوسع والاقتدار على استنباط بعض الاحكام دون بعض بسبب عدم الملكة
ومناط الاجتهاد في البعض الذي لا يقدر على استنباطه وان وجد الادلة لا من اجتهد في بعض
المسائل بالفعل دون الباقي مع الاقتدار على استنباطه ايضا لو رجع الى الادلة فانه مجتهد مطلق
وانما قلد فيما لم يجتهد من جهة المانع الشرعي او العقلي وليس متجزيا والا يلزم ان يكون جميع المجتهدين
متجزين وان بلغوا الى مائة الف او يزيدون اذ من المحال عادة بل عقلا ان يوجد عالم اجتهد
في جميع المسائل مع عدم تناهيها وتجددها يوما فيوما بل ساعة فساعة وهو ناسيه
بديهة ولا من ادى اجتهاده الى العلم او الظن خاصة والا يلزم عدم كون المتوقف مجتهدا وبالجملة
فالمتجزي على قسمين الاول المتجزي بسبب تجزي الملكة من جهة عدم المقتضي والداعي بان حصل
عالم له مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض من جهة عدم تحصيله مقدمات يتوقف
عليها استنباط البعض الذي لا يقدر على استنباطه من الاصول ونحوها مسائل علم ويقدر على استنباط
برهة من الاحكام من الماخذ دون غيرها مثلا يقدر على استنباط مسائل الوضوء او مطلق
الطهارة او الصلوة من الادلة الدالة عليها بسبب اطلاعه عليها وعلمه اجمالا انه لا معارض
لها ولو في الادلة الدالة على الاحكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلمه
بمواضع الخلاف والوفاق في تلك المسائل بالتتبع في كتب القوم في مظانها وان الادلة الدالة عليها
من ايات الاحكام وغيرها هي ما اطلع عليها ثم لم يجد له معارضا ولا يكون الطاقة زائدة
على التتبع الزائد مع بقاء نظام المعاش والمعاد ولا يقدر على استنباط مسائل الحج والمتاجر

لسان م

مثلاً من جهة عدم تحصيله مقدمات فهم ادلتها كان كان فهمها موقوفا على مسائل العا
كالخاص مثلا او لم يحصّلها دون فهم ادلة المسائل السابقة الثاني التجزّي بسبب تجزّي
الملكة والاقتدار من جهة وجود المانع عن اجراء الاصول على الفروع بان يكون
سليقته وطبيعته ملائمة برهة من المسائل دون غيرها مع تحصيله جميع المقدمات
من الاصول وغيره كما يتفق ان بعض الانسان يكون له سليقة المعقولات دون
المنقولات او بالعكس او النحو دون الصرف او بالعكس او الرياضي دون الفقه او بالعكس
وكيف كان فالكلام في كل واحد من القسمين يقع في مقامين الاول انه هل يمكن حصول
مثل العالم المذكور بان يتحقق له العلم او الظن المستقر الثابت بالنسبة الى البعض
دون بعض ام لا فيكون النزاع صغرويا بمعنى ان المثبت يقول ان له صغرى القياس الذي
لا بدّ له في الاجتهاد والفقاهة فيقول هذا ما ادّى اليه اجتهادي او ظني والنافي
يقول لا يحصل له الصغرى المذكورة اما لعدم تحقق العالم او الظان على وجه التجزي بسبب
الامتناع العادي من جهة ان من له قوة استنباط البعض فله قوة استنباط الجميع على
وجه التلازم فيمتنع الانفكاك ولعدم حصول الظن او استقراره بسبب الاضمحلال بعد
ملاحظة نقصانه وعدم اطلاعه على ساير الادلة التي لعلها تدل على خلاف ما فهمه
فلا يبقى له ظن في زمان الاستنتاج ليدّعي الصغرى الثاني انه على تقدير تحقق مثل
العالم المذكور ذاتا او صفة هل يجوز له ولغيره العمل بمجتهداته فيكون حجة ام لا فيكون
النزاع كبرويا بعد تسليم الصغرى بمعنى ان المثبت يقول ان له كبرى ايض فيقول هذا ما ادّى
اليه ظني وكلما ادّى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلّدي فينتج ان هذا حكم الله
في حقي وحق مقلّدي والنافي يقول ان له صغرى ولكن ليس له كبرى حتى يرتبهما ويستنتج
المط الاصل في المقامين مع النافي والثمرة في غاية الوضوح وكيف كان فنقول ان العلماء
اختلفوا في المقام الاول على قولين الاول ان الاجتهاد يقبل التجزي بمعنى انه يمكن حصول
الظن في بعض دون بعض على الوجه المذكور الثاني عدم قبوله والاقرب هو الاول وفاقا للبعض

اجلة

اجلة من عاصرناه ولما حكي عن جمع بل قد يدعى ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه وعلى
جواز العمل ولا اقل من الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف
وذلك لجواز ان لا يعرف من اللغة او الصرف او النحو من موارد الاستعمال او
من ادلة العقل الا ما يتعلق بمسئلة او مسائل كان يكون اية او خبر تضمن حكما منطوقا
واخر بالمفهوم فعرف الكلمات التي في النص وموارد استعمالها ومن ادلة العقل
مفهوم الموافقة او المخالفة وعلم ان الاجماع في المسئلة متحقق ام لا ولا يعرف ساير
ادلة العقل ولا من ساير النصوص الفاظها وتراكيبها وموارد استعمالاتها
بحيث لا يتمكن من الرجوع الى الاصول الموضوعة لذلك باحد الوجهين المذكورين
من غير امتناع عقلا وعادة وشرعا فان قلت ملاحظة جهله وعدم اقتداره
على فهم ساير الادلة التي يحتمل تعلقها بالحكم الذي اطلع على دليله على وجه
يحصل به المعارضة مع دليله تمنع عن استقرار ظنه قلت لا ريب ان بعض المسائل مما
لا دخل لغيره فيه فبعد الفحص والاطلاع على عدم المدخلية ولو بسبب اعتقاده
وان لم يكن مطابقا للواقع يحصل الظن ويستقر سيما اذا اطلع على تصريح بعض الماهرين
المعتمدين بعدم المدخلية وعدم وجود المعارض فان الظن ح يستقر بلا شك
فيه والاحتمال الضعيف غير مناف له بل هو معتبر في حقيقة الظن من جهة دلالة
الدليل او غيرها واما المقام الثاني فقد اختلف فيه العلماء ايض على قولين الاول
جواز العمل به وهو مختار بعض اجلة من عاصرناه والمحكي عن الاكثر ومنهم مه والشهيد
مضافا الى ان ما اشرنا اليه من ادعاء ظهور اتفاق اصحابنا الامامية او الشهرة العظيمة
الثاني عدم جواز العمل به وهو مختار الاستاد قدس سره وفاقا للصاحب م والمحكي عن
قوم وحكي عن ظاهر فخر المحققين في الايضاح والسيد عميد الدين في المنية التوقف
من جهة ذكر حجج الطرفين وعدم ترجيح شيء من البين وكيف كان فالقول الاول
المش هو المعتمد المؤيد المنصور لما سيأتي اعلم ان حجة المش امور منها ظهور

الاتفاق المذكور او الشهرة المزبورة فان كلا منهما حجة بناء على كون المسئلة فرعية
او اصالة حجية المظنة فتد ومنها انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز
لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا والاعتراض بان كلما يقدر يجهله يجوز تعلق الحكم
فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل مدفوع بانه خلاف الفرض لانا تعلقه م
قدرنا لحصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيرها وقد يعترض
بان ذلك قياس جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط
او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد
من الخطاء مع الاعتماد بظن المجتهد المطلق من جهة الدليل القطعي وهو الاجماع على
حجيته وقضاء الضرورة ولا اجماع فيما نحن فيه ولا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق
فيبقى مندرجا تحت اصالة حرمة العمل بالظن ورجوع المتجزي الى المطلق في الحكم بالجواز
تركب من الاجتهاد والتقليد وهو غير معروف والتمسك بالدليل الظني في ذلك تجزي
في التجزي وتعلق بالظن فيلزم الدور ويجاب عن ذلك الاعتراض بان ذلك ليس بقياس بالظن في العمل م
فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الممارس لمدارك الاحكام
لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه
لذلك فكذا هذا فما لا سبيل الا ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد بظنه قائم فيما
نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع بل الظاهر من ادلة الحرمة حرمة الظن في اصول الدين سلمنا
لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده قولكم ان الضرورة تتقدر بقدرها وهي ترتفع
بظن الظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به اجماعي وهو
المخصص قلنا الاجماع على اي قدر وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد
في الكل لعرض عريض لا يوجد له مصداق فان المراد المجتهد المطلق مقابل المتجزي وهو بل م
على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين

ومنهم

ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه الطرق مخطئ للاخر واختيار احدها ايضا مسئلة
اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المقابل للظني واعتبار القطعية من جهة كونها
اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فيبقى افراد المجتهد المطلق ايضا تحت
الظن وكون المجتهد في الكل اقوى مم بالنسبة الى نفس المتجزي لانه اذا حصل له الظن
يكون ظن المجتهد في الكل في صورة المخالفة عنده وهما ولو حصل له التزلزل من جهة
ملاحظة قوته لم يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض مع ان ظن المتجزي
ربما يكون ظنه اقوى او مساويا مضافا الى ان وجوب متابعة الاقوى يستلزم وجوب
رجوع احد المجتهدين المطلقين الى الاخر الذي يكون ظنه اقوى والقول بان فهم المجتهد
في الكل ابعد عن الخطاء بالنسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه تم
مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزي
بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن ولا دليل من الاجماع ونحوه على وجوب
تقليد المتجزي كيف والمتجوز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص
عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف
لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعيين ويمكن اثباته بعدم القول
بالفصل ايضا ويؤيد التعيين انه ترك للتقليد وانه اخذ من المدارك نفسها مهما امكن
وموافقة لعمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك وقال الاستاد قدس سره
ادعى خالي العلامة الاجماع على جواز التقليد للتجزي فان تم فلا محيص عن التقليد
ولا يجوز غيره لكونه اوثق من جهة اجماعيته دون العمل بظنه فتأمل وقد يجاب
عن اصل الاعتراض بان جواز التجزي من المسائل الاصولية لا الفرعية فلا دور لعدم
توقفه على جواز الاجتهاد في المسائل الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل
به على اثبات هذه المسئلة وهو اجتهاد في الاصول لا الفروع وايضا لا يلزم ان يكون المتجزي
[illegible] لم يكن في الاصول ايضا بل يجوز ان يكون متجزيا مطلقا فيها ولم يكن

اشارة الى الاجماع المنقول [illegible] لا يخفى ان [illegible] دليل العقل والنقل مطابقا على جواز التجزي [illegible]

ملكة الاستنباط فى جميع الفروع فلا دور وان الظن تعلق به منته الى القطع بالدليل
العقلى وان دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق لا تخ عن اشكال
اما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات التى لا تحتاج الى الواسطة
بالبديهة وحكم العقل بعد الانسداد والجاء الضرورة لا اختصاص له بالمطلق واما
الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل التى سئلت عن ائمتنا ع حتى يعرف من اجماع
اصحابهم وافقتهم لرايهم ع كما هو المناط فى الاجماع واجماع العقلاء من جهة انسداد
باب العلم والجاء الضرورة يقتضى العموم لعموم المناط والعلة واورد على الاخير بانه علم
من سير الاسلام الصحابة والتابعين فى رجوع بعضهم الى بعض وتقرير ائمتهم ع على ذلك
وعلى طريقتهم فى فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة بالقواعد الملقاة اليهم
التى لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم فى فهم موافقة الكتاب
ومخالفته الذى لا تنفك غالبا عن لزوم معرفة العموم والخصوص والاطلاق والتقييد
الى غير ذلك ان الائمة ع كانوا راضين بما يتداولونه من العمل بالظن بل يمكن حصول الاجماع
بالنظر الى الغائبين ايضا بواسطة تقرير المعصوم ع لهم على ما جبلهم عليه بل كلهم من لزوم عمل
المجتهد المطلق ومقلده بظنه فت ومنها رواية ابى خديجة المشهورة عن الصادق ع حيث
قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فانى قد جعلته قاضيا
فتحاكموا اليه واعترض عليه بان العلم بشئ من القضايا ان اريد منه ما يشمل الظن
المعلوم الحجية فالمنكر للتجزى يدعى انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم
بشئ من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد منه العلم الحقيقى فموضع النزاع انما
هو ظن المتجزى لا علمه ودفع بان اصحابنا رض استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز
عمل المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال ع فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا و
نظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما والظاهر
من الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهى وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون

معهم فى اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقى فيكتفى بالظان
من جهة استفراغ الوسع فى الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ
وسعه فى جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما فى مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان ببعض
الاحكام من جهة استفراغ وسعه فى ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض
المذكور فى رواية ابى خديجة وملاحظة اجماعية الاول خروج عن الاستدلال بالرواية
ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وكلامنا فى الاستدلال بالرواية وايضا يمكن دعوى
حصول العلم بملاحظة سير الائمة ع واصحابهم فى استخراج الاحكام من الاخبار المختلفة
على انهم ع كانوا راضين بعملهم بظنونهم فيحمل العلم فى الروايتين على ما يعم الظن والقول
بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة ع والظن الحاصل للموجودين فى زمان الغيبة
اعتساف سيما والاضطرار الى العمل بالظن فى هذا الزمان اشد لكون حصول العلم فيه ابعد
واعترض الاستاد قدس سره بان الروايتين بينهما تعارض لدلالة رواية عمر بن حنظلة ع
اعتبار معرفة الاحكام جملة لمكان جمع المضاف وهو حيث لا عهد يفيد العموم وهى اقوى
سندا من رواية ابى خديجة من جهة اشتهار ضعف ابى خديجة وعلى بن محمد الذى
فى سندها وجبر الشهرة مشترك فيه فقوة السند مرجحة اقول لا يخفى ان رواية عمر بن حنظلة
لا تدل على انحصار الامر فى الترافع الى العالم بجميع الاحكام وعدم جوازه بالنسبة الى العالم
ببعضها العدم حجية مفهوم اللقب ورواية ابى خديجة تدل على جوازه بالنسبة الى العالم
ببعضها فلا تعارض ولا تنافى بينهما مع ان حمل الجمع المضاف المذكور على العموم ولو كان
عموما عرفيا مشكل كما لا يخفى ومنها ان اوامر وجوب العمل باوامر الرسول ص ونواهيه كذا
خلفاء عامة خرج عنه العامى اجماعا العدم امكان العمل فى حقه فبقى المتجزى واورد بان القدر
المسلم مما دل على وجوب العمل باوامر الرسول ص ونواهيه هو وجوب العمل بما علم انه امر الرسول ص
ونهيه او ظنه ظنا ناشيا من الاجتهاد المطلق لا بمجرد الظن بذلك وان كان من اجتهاد المتجزى
ومنها ان العمل بالروايات فى عصر الائمة ع للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على احاطتهم بمدارك

كل الاحكام والقوة القوية على الاستنباط بل يظهر بطلانه بادنى اطلاع على حقيقة احوال قدماء الاصحاب وَاوردة باحتمال حصول العلم فى عصر الائمة عم بان الكلام كلامهم او الظن الذى علم اعتباره من جهة وجود التقية المانعة عن الفحص الزائد فكيف يحصل القطع بان حالنا ايض كك
ومنها ان اشتراط الاطلاع على جميع مدارك جميع الاحكام بالنسبة الى كل مسئلة بحيث يطلع على انها هل لها دخل فيها ام لا حرج عظيم ومناف للملة السمحة ويابى عنه خصوصيات التكاليف الواردة والتتبع فيها وفى ساير الاحكام الصادرة وكذا الاحاديث الخاصة الواردة فى التوسعة فالاصل عدمه بل لا يبعد ان يقال انه تكليف بما لا يطاق بعد ملاحظة ان كل احد مبتلى بامور معاشه الضرورية وساير افعاله اللازمة العادية فتبين وجه المانعين وجهان الاول لزوم الدور بتوقف صحة اجتهاد المتجزى على صحة اجتهاده فى جواز التجزى الذى هو ايض من المسائل
اشارة الى انه فلع الكل تفتح باب التقليد منه
المجتهد فيها ورد بانه من مسائل الاصول فنفرض كونه مجتهدا فى جميع مسائل الاصول و عدم كونه قادرا على استنباط جميع مسائل الفقه فلا دور مع كفاية تغاير المسئلتين فى دفعه كما مر الثانى حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقى ظن المتجزى تحت المنع وبالجملة الذى دل على حجية ظن المجتهد المطلق من الاجماع والعقل لا يجرى فى ظن المتجزى واجيب بمنع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه سلمنا لكنه فيما لم ينسد باب العلم فيه
وقال الاستاد قدس سره لا ريب ان كل تكليف لا بد فيه من العلم عقلا ونقلا اما لزوم العلم عقلا فلان غير العالم غافل عن مراد المكلف وتكليف الغافل قبيح ضرورة واما لزومه نقلا فللايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الذى هو اقرب الى العلم فضلا عن غيره ولما انسد باب فى زماننا باب العلم فلا يخلو اما ان يكون التكليف باقيا ام لا لا سبيل الى الثانى لانعقاد الاجماع وحصول الضرورة على بقاء التكليف الى يوم القيمة فتعين الاول فح اما ان نكون مكلفين بتحصيل العلم بالاحكام الشرعية ام لا لا سبيل الى التكليف لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وهو قبيح على الله عقلا ونقلا فتعين عدم كوننا مكلفين بتحصيل العلم ولكن لما الجاءنا الضرورة الى العمل لبقاء التكليف وجب تحصيل شىء يكون الامر منحصرا فيه وهو الظن غالبا فى المجتهد والتقليد
في المقلد

فى المقلد وحيث يكون المجتهد المطلق غالبا منحصرا فى الظن واحيانا فى الشك بل الوهم كما اذا تعارض الادلة او بشىء ظن غير معتبر كالظن القياسى مع كون الدليل على خلافه وجب عليه العمل بما انحصر امره فيه والمقلد العامى لما انحصر امره فى التقليد وجب عليه التقليد وكذا المتجزى بالنسبة الى مسئلة لم يجتهد فيها او لم يقدر عليه واما المسئلة التى اجتهد فيها فان بلغ اجتهاده الى العلم كما اذا حصل له الاجماع او نحوه فلا شبهة ان الواجب عليه العمل بعلمه واما اذا لم يؤد اجتهاده الى العلم ففيه نزاع والذى يقتضيه الدليل العقلى هو التخيير لحصول التحير له حيث لا دليل على تعيين التقليد او العمل بظنه فان كان مجرد التجويز هذا فلا بعد فيه وان كان مراده هو الجواز بالمعنى الاخص وهو اللزوم فلا دليل عليه كما لا دليل على لزوم العمل بالتقليد خاصة لان الواجب بعد انسداد باب العلم العمل بما انحصر امره فيه وقد انحصر امره فيما نحن فيه فى العمل بشىء مطلق دائر بين ظنه وظن غيره ولا بد فى تعيين احدهما من دليل وحيث لا دليل فلا محيص عن التخيير فان قلت التخيير انما يصح اذا ساوى ظنه وظن غيره عنده ولا شبهة ان ظن غيره موهوم عنده فلو تخير بينه وبين ظنه لزم التسوية بين الراجح والمرجوح وهى فاسدة قلت هذا انما يصح اذا اعتبر وصف الظن بعد انسداد باب العلم وليس كك بل المعتبر ما انحصر فيه امر المكلف ولو كان شكا او وهما وبالجملة لما كان اللازم للتكليف تحصيل العلم بالمكلف به وبعد انسداد بابه العمل بما انحصر فيه امره ولو كان غير الظن فلا بد بعد انسداده من تعيين ما انحصر فيه امره ولما تعين انحصار امر المجتهد المطلق فى العمل برايه وتعين امر العامى فى التقليد بالقاطع فلا اشكال فيهما واما المتجزى فلا يعلم انه داخل فى القسم الاول فيعمل مثله او فى القسم الثانى فيحذو حذوه فالشك فى الموضوع بانه هل هو مجتهد ام مقلد لا فى الشك فى انه هل يجب عليه العمل بظنه او بظن غيره فلا يرد التسوية بين الراجح والمرجوح على تقدير التخيير وترجيح المرجوح على الراجح على تقدير القول بلزوم التقليد لان ذلك انما يرد لو كان وصف الرجحان معتبرا و ذلك انما يكون اذا علم دخوله فى افراد المجتهد وحيث شك فيه لم يعلم اعتبار وصف الرجحان فكيف يرد ما ذكر

حصول

نعم كان دخوله في المجتهد مشكوك فيه لكن دخوله في افراد المقلد مشكوك فيه ومقتضى ذلك
التوقف اجتهادا والتخيير فقاهة لعدم العلم بكون المتجزي من افراد من وجب عليه العمل
بوصف الرجحان او من وجب عليه تقليد الامر من باب التسبب المستدعي لوجود الدليل القطعي
الدال على ان لمن جعله سببا ولكن ذلك التخيير بدوي فقاهتي بمعنى انه يجوز له في ابتداء
الحال ان يختار ايهما شاء فمتى اختار احدهما تعين ذلك في حقه لان تمسكه في الواقع هو احد
منهما على التعيين ولما ارتفع التعيين ظاهرا تخير ولما تخير تخير ابتداء وبعد الاختيار
لا يجوز له الرجوع عن المختار كما ان المقلد اذا اختار قول احد المجتهدين المتساويين
من جميع الجهات فانه لا يجوز له الرجوع الى الآخر في مسئلة فلذا فيهما الا مطلقا فلا يكون
التخيير بمعنى الاباحة المطلقة متوجها بمعنى انه يتخير في اختيار كل واحد منهما في كل وقت
من الاوقات حتى انه اذا اختار احدهما يجوز ايضا له الرجوع الى الآخر لانه خلاف الاجماع
الرايت بعدم القول به ثم قال لما ذكرنا من التوقف اجتهادا والتخيير فقاهة انما هو من مقتضى
بادي النظر واما التحقيق فنقول ان كل احد مكلف بوجدانه وكل مكلف مكلف بمقدار عقله ورجحان
انتهى وجدانه الى العلم وجب العمل به وفي صورة عدم امكانه يجب عليه العمل بما الظن فيه ام
ان ظنا فظنا وان شكا فشكا وان وهما فوهما ولكن تلك القاعدة الكلية العقلية تخصصت بغير
العامي بسبب الاجماع تخصيصا وضعيا لا تخصيصا حكميا حتى يرد ان القاعدة العقلية لا تقبل
التخصيص فبقي العامي تحت تلك القاعدة فحينئذ على المتجزي نظرا الى تلك القاعدة العمل
بما الظن فيه اما بوجدانه ظنا كان او غيره لان التقليد خلاف الاصل فلا يثبت الا ما
بالدليل وحينئذ لا دليل على ان المتجزي يجب عليه التقليد بل لا يجوز له التقليد ولا يراد بان تلك
القاعدة بسبب احتمال ان تخصص بغير المتجزي ايضا تخط من افادة القطع لان الاحتمال
مبطل للاستدلال اهو ورد بان الاحتمال المبطل للاستدلال انما هو الاحتمال المساوي لا مطلق
حتى يرجع منه ولا يلزم ترك الراجح بسبب احتمال المرجوح وهو ما سلف ورده ثم استدل
[illegible]
بان العمل الوسواس انما يصح لو لم يعارضه معارض يوجب

قد تعارضه معارض يوجب التزلزل فيه وهو ظن المجتهد المطلق لان المتجزي له قوة من جهة و
ضعف من اخرى وكذا ظن المجتهد المطلق عند المتجزي اما وجه القوة في ظن المتجزي فباعتبار
المباشرة واما وجه الضعف فيه فباعتبار نقص استعداده وظن المجتهد المطلق بالعكس
فاذا اوزن المتجزي ظنه مع ظن المجتهد المطلق ولم يحصل له التزلزل يلزمه العمل بوجدانه
والا فلا يجب عليه العمل به بل يجب عليه التوقف والتخيير فقاهة لا يقال فعلى هذا يلزم خرق الاجماع
المركب لان العلماء في هذه المسئلة على صنفين صنف يقول بتعين العمل بالظن عليه
وصنف يقول بتعين التقليد عليه والتخيير خارج عن القسمين لانا نقول نحن لم نقل بالتخيير
اجتهادا حتى يلزم وجود القول الثالث بل نقول ان اللازم هو التوقف اجتهادا والتوقف
ليس قولا بل هو عدم القول بشيء من القولين وعدم القول بهما ليس قولا بعدمهما وكيف كان
فعلى القول بكون رجوع المقلد الى المجتهد من باب الاسم والسببية من باب الامارة والوصف يتعين
على المتجزي التقليد فيحرم عليه الاجتهاد للتعدي لبعض ما الى العامل بلا رده الاجماع على
جواز رجوع المتجزي الى المجتهد المطلق فانه يكون حصول البراءة بالتقليد على هذا قطعيا
وبالعمل بظنه غير قطعي فلو قلنا بجواز العمل بظنه يلزم جواز العدول عن القطعي الى غيره
وهو خلاف الاجماع فيكون التقليد متعينا عليه وعلى هذا يكون المتجزي خارجا عن موضوع
قولهم المجتهد يحرم عليه تقليد مجتهد آخر وايضا فان الاستقصاء الحقيقي وهو البلوغ
الى الاقصى غير ممكن للمتجزي والمطلق والعرفي وهو الفحص الى حد يعذره العقلاء وقالوا
للمتأمل بعد ذلك شيء بحسب حاله واشتغاله متحقق للمطلق دون المتجزي والا لما كان وجه
لاختلاف العقلاء الذين هم في اعلى مرتبة العقل بالنسبة الى العوام بل العقلاء يقولون له
لست بمعذور الى ان تحصل مرتبة هي اعلى من هذه الملكة التي هي حاصلة لك فيكون
عدم وجدان المعارض في حق المطلق بمنزلة عدم الوجود فيحكم بمقتضى الدليل الذي وجده ونعمل
لوجود الداعي وفقد المانع واما المتجزي فلا لعدم مذ دليله عند العقلاء كما مر
فظهر بطلان ما توهم انه مساو للمطلق نعم لو لم يتحقق اجماع على جواز عمل المتجزي بالرجوع

الى المطلق كما لم يثبت عندنا لم يكن ممن حكم عليه بوجوب التقليد من باب الاسم والسبب وممن حكم عليه برجوعه الى ظنه من باب الوصف فيتخير واذا تخير تخير من باب الاضطرار لا من باب الاجتهاد لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق والخروج عن الدين وهذا اذا حصل للمتجزي ظن في المسئلة التي اجتهد فيها واما اذا لم يحصل له ظن بل تردد فيها بعد الاجتهاد ففيه اشكال من اطلاق حكمهم بالمساواة مع المطلق المقتضي لرجوعه ايضا الى الاصول مثله ومن تعليلهم بالاطلاع على دليل المسئلة وحصول المظنة له ايضا المقتضي لكونه مثل العامي فيما لم يحصل له ظن واياما كان فالحكم بالتخيير الفقاهتي فيما ذكرنا انما هو بحسب ظاهر النظر ولكن بعد التعمق وملاحظة ادعاء الاجماع من بعض الاجلاء كما مر واحتمال كون المراد من قولهم ان المجتهد المتوقف يجوز له الرجوع الى المجتهد المطلق تجويز رجوعه سواء كان التوقف لضيق الوقت او عدم الاسباب او لتعارض الادلة يكون التقليد سيما في حق المتوقف اوثق والاخذ بالاوثق سيما اذا لم يؤد الى العسر والحرج لازم عقلا ونقلا لقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحو ذلك والحاصل ان انسداد باب العلم وبقاء التكليف يقتضيان دخول امر اي مكلف كان في جنس واحد وهو العمل بغير العلم بانواعه الثلثة والعمل بغير العلم يكون من باب حكم الشريعة على قسمين قسم يكون من باب الوصف وهو فيما اذا انحصر امر المكلف في وجدانه وقسم يكون من باب الاسم والسبب وهو فيما اذا لزم عليه التقليد وتعيين كل قسم يحتاج الى دليل قطعي ولما تحقق الدليل في حق المجتهد المطلق وغير المتجزي فلا اشكال فيهما واما المتجزي فحيث لم يقم دليل على كونه من القسم الاول او الثاني كان حكم التخيير من جهة الحيرة ولكن لما كان الرجوع الى المجتهد المطلق اوثق لما ذكرنا تعين عليه ذلك فلا يجوز له العمل بظنه بناء على عدم الدليل على حرمة تقليده

وقال بعض اجلة العصر بعد ذكر القولين وادلة الطرفين والمسئلة محل اشكال ولكن التحقيق عندي في المسئلة ان المتجزي ان حصل له العلم ببعض المسائل فلا اشكال في لزوم ان بقي
العمل به جدا والظاهر انه مما لا خلاف فيه ايضا وان حصل له الظن به كالمجتهد المطلق فلا بدّ له

من الرجوع

من الرجوع الى المجتهد المطلق ان سوّغنا له التقليد فيها كما يستفاد من بعض العبارات والا كان مخيرا من اخر واللازم عليه الاخذ بالاحتياط اذ معه يحصل البراءة اليقينية ولا دليل قطعيا على تعيين الاخذ باحد الامرين من التقليد في المسئلة الفقهية والاجتهاد فيها والدليل الظني على ذلك لو سلم لا ينهض حجة في المسئلة ومنه يظهر الجواب عن التمسك بالاستصحاب بوجوب التقليد مع انه معارض باستصحاب وجوب العمل بالاجتهاد فيما صار متجزيا بعد ان كان مجتهدا مطلقا واذا لم يتمكن من الاحتياط فهو مخير بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق والحجة فيه هي الحجة في الحكم بالتخيير في الاخذ باحد الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما موجبا للفعل والاخر محرما له ولكن الاولى له الاخذ بما ادى اليه ظنه لان القول به اقرب الى الصواب لوجوه الاول المعظم اليه والحق وجوب الاخذ به بل لا يجد فيه مخالفا الا صاحب لم فانه هو الذي فتح باب المناقشة في حجية ظن المتجزي بعد تسليم تحققه ولو ادعى شذوذه وعدم الالتفات الى خلافه لم يكن بعيدا

الثاني ان الاكثر الموارد التي لم يثبت فيها حجية الظن كالقبلة والصلوة وغيرهما يكتفى فيها بمجرد حصول الظن ولم يشترط معه شيء زائد عليه فكذا الاجتهاد عملا بالاستقراء

الثالث ان العمل بالظن في مقام انسداد باب العلم من مقتضيات العقول كما لا يخفى على من لاحظ سيرة العقلاء في محاوراتهم ومعاملاتهم ومن الظاهر انهم لا يوجبون شيئا زائدا على نفسه اذ لم يسمع الى الان ان احدا ابطل ظنا في مقام باعتبار عدم القدرة على تحصيله في مقام اخر

الرابع ان شرعية التقليد تستلزم شرعية العمل بمثل هذا الاجتهاد بطريق الاولى

الخامس ان تكليف المتجزي بالعمل بظنه يوجب زيادة الاهتمام بالتكليف وتقربه اليه ولا كذلك تكليفه بالتقليد والوجه في هذا ان الطبايع تميل الى ما ادركتها وما حصلتها وتتباعد من متابعة الغير وتقليده تباعدا جليا فكان الاول هو المتعين في الشرع لقاعدة اللطف فتامل

السادس ان المتجزي اذا ظن بوجوب فعل او حرمته فيحصل له ظن الضرر وقد ثبت ان دفع الضرر المظنون واجب عقلا اذا الغاه الشرع فانه يتبين ح ان في العمل به ضررا عظيما ومحل البحث مما لم يثبت عدم اعتباره فتامل وبهذه الوجوه يمكن القول بعدم

وجوب الاحتياط وبالجملة القول بجواز التجزي في غاية القوة اقول لا يخفى ان المنع الصغروي
الوصفي والموصوفي خلاف الوجدان اذ بعض الناس يحصل مدارك بعض المسائل دون بعض
ويقتدر على استنباط بعض دون بعض فلا وجه له واما المنع الكبروي فلا وجه له ايضا لان
الدليل العقلي الدال على لزوم عمل المكلفين بوجدانهم الظني بعد انسداد باب العلم المطابق
للنقل مثل ما ذكر والرواية المحكية عن العوالي المرء متعبد بظنه شامل للمتجزي ايضا مع انه
عام خارج منه غير القادر على الاستنباط حذرا عن اختلال نظام المعاش والمعاد ولزوم
التكليف بما لا يطاق فبقي غيره مندرجا تحته فان فتح باب التقليد انما يكون بعد انسداد باب
الاجتهاد والعمل بما ادى اليه اجتهاده كما ان فتح باب الاجتهاد يكون بعد انسداد باب العلم
بالسماع ونحوه فيكون مخصوصا بمن عجز عن الاجتهاد بالنسبة الى مسئلة احتاج اليها يوم
العمل دون من لم يعجز اصلا او بالنسبة الى بعض المسائل او في بعض الازمنة ولو سلمنا عدم
الدليل على تعيين العمل بالظن فلا اقل من تعارض دليل المنع عن العمل بالظن ودليل المنع
عن العمل بالتقليد او دليلي جوازهما فيتساقطان وبعد التساقط مع لزوم العمل لا محيص
عن التخيير المستلزم لجواز العمل بالظن ايضا كما افاد الاستاد قدس سره في طي ما حكيناه عنه عند
قوله واما التحقيق اه وما قال قدس سره من او تقوية التقليد لدعوى خاله الاجماع على جوازه
ففيه ان الاجماع غير محقق والمنقول غير نافع مضافا الى ما افاده بعض اجلة العصر حيث قال الظا
ان القائلين بجواز التجزي يذهبون الى وجوب العمل بظنه كما صرح به جدي والمراد
من الجواز مجرد الرخصة فان الامر على هذا يدور بين محذورين فلا محيص عن التخيير لعدم
او تقوية التقليد على هذا لو لم ندع العكس من جهة كون ما تقدم مرجحا للعمل بالاجتهاد مع
ان اشتغال الذمة بما يزيل عن الاتيان بفعل ترجيح احكامه في نظر الفاعل في الجملة ولو
بالاجتهاد على وجه التجزي غير ثابت فلا وجه لوجوب الاخذ بالاولى فظهر مما ذكرناه ما له
وحكاية ان الاقوى جواز التجزي ولكن الاحتياط في محله لا ينبغي ان يترك عند الامكان اه
مصباح ان الاجتهاد والتقليد انما يتمشيان في الامور التكليفية التي وقع الحاجة الى معرفتها

واخص

وانحصر الطريق في الظن بسبب انسداد باب العلم غالبا بيان ذلك ان اعتبار الظن مذموم عقلا
ونقلا كما تقدم فما لم ينسد فيه باب العلم كاصول الدين وموضوعات احكام التي ليست من قبيل
الالفاظ كصيرورة شيء نجسا بملاقات النجاسة اياه او طاهرا بالمطهر الشرعي وامثال ذلك
مما يمكن العلم فيه بالمشاهدة او الخبر المتواتر او المحفوف بالقرينة القطعية فلا وجه لاعتباره
فيه فلا يجري فيه الاجتهاد والتقليد ولهذا يعتبر العلم في الموضوعات الصرفة كدخول الوقت
الا اذا ثبت من الخارج اعتبار الشرع الظن كما في شهادة العدلين واليد والاقرار والقسم والظن
بدخول الوقت يوم الغيم وامثال ذلك من الظنون المخصوصة لا يجري فيها الاجتهاد والتقليد
ولهذا يحكم بان القول بان نجاسة المتنجس وانفعاله بملاقاة النجاسة يكفي فيها المظنة اشتباه
فيه لان مقتضى الادلة اشتراط العلم مثل قولهم ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقولهم ع كل شيء
نظيف حتى تعلم انه قذر الى غير ذلك وما لم ينحصر طريقه في الظن بل انفتح باب اخر كالقرعة لا وجه
لاعتبار الظن فيه ايضا لاصالة بقاء حرمته حتى يثبت خلافه وما لم يحتج الى معرفته لا وجه لاعتباره
فيه ايضا لما مر واما ما احتيج الى معرفته وانسد باب العلم فيه وانحصر الطريق في الظن فلا بد
من اعتباره فيه حذرا عن التكليف بما لا يطاق او الخروج عن الدين او نحو ذلك مما تقدم ومن
لم يتمكن من تحصيل الظن فلا بد له من التقليد لما مر فما توهم من عدم ثبوت نجاسة شيء بالظنون
الاجتهادية تمسكا بانها ظنون والوارد في الاخبار اشتراط العلم بالنجاسة فلا وجه له لان
ظن المجتهد وتقليده يقومان مقام العلم لما تقدم والا لم يثبت تكليف ولا حكم اصلا في غير الضروريات
وامثالها مما لا يفي بعشر من اعشار الدين فيلزم تضييع شريعة سيد المرسلين فلا بد من اعتبار
الظن في الاحكام والموضوعات التي يتوقف عليها معرفة الاحكام ولو على وجه الخصوصية ولا بد
ايضا من تجويز التقليد في الاحكام كما مر مصباح في ان المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي والحاكم
الشرع المنصوب الان عبارات عن الشخص الواحد وان ثبوت الهلال من مناصبه ام لا اما الاول
فلانه بالقياس الى الاحكام الشرعية الواقعية واستفراغ الوسع في تحصيل العلم او الظن بها يسمى
مجتهدا وبالقياس الى الاحكام الظاهرية التي يحصل العلم بها بالاستنتاج القطعي من تركيب

القطعيّين الحاصلين من الادلة يسمّى فقيهاً لكونه عالماً بها على سبيل اليقين وباعتبار
الجواب عن المسائل مع قطع النظر عن اشخاص موضوعاتها والافتاء بعد الاستفتاء يسمّى
مفتياً وباعتبار رفع الدعاوى عن اشخاص موضوعات الاحكام ورفع خصومة المترافعين
بالشهادة او الاقرار او اليمين يسمّى قاضياً وباعتبار تسلّطه على الشرعيّة والولاية بالايتام
والسفهاء والغائبين وامثالهم مع قطع النظر عن الترافع اليه يسمّى حاكم الشرع كذا افاد
شيخ المشايخ فقال وبالقياس الى شرائط الاجتهاد يسمّى متكلّماً محدّثاً اصولياً رجالياً الى غير ذلك
في الفوائد الجديدة منه ره
وذكر ما يقتضي الفرق بين المحولات الموجبة لصدق الاسامي المذكورة من جهة اخرى وهو
ان الشيعة بحسب الظاهر متّفقون على عدم جواز تقليد الميت من المجتهد عكس العامّة فان المش
المعروف جوازه وان حكم القاضي ثابت دائماً وان مات وحاله بعد موته كحاله في حيوته
بالنسبة الى ما حكم به ولا يموت حكمه بموته ولا يجوز الترافع الى الميت ولا يمكن ولو قيل بجواز
تقليد الميت وان حاكم الشرع مناصبه ما ينتظم به امر المعاد والمعاش للعباد والظاهر ان حكمه
ماض على العباد مجتهدين ام مقلّدين للاول ولغيره ام لا يكونوا مقلّدين لاحد لاشتراك العلة وهي
كونه منصوباً بامر المعصوم ع ولان حصول النظام لا يكون الا بذلك ولانه نائب المعصوم ع واما
جواز الاعتماد على ثبوت الهلال عنده وعدمه فنكتفي في بيانه بما افاد شيخ المشايخ قدس سره
فنقول قال قدس سره والمعروف من المتأخرين ان ثبوت الهلال من مناصبه ويحكم بالصوم او الفطر
او غيرهما وربما قيل ان بعد الثبوت عنده يصح الصوم او الفطر وغيرهما قبل تحقق حكمه بذلك
ولا يتوقف عليه والدليل على كونه من مناصبه ان الائمة ع كانوا يصغون كي يثبت عندهم
فيأمرون المكلّفين بالصوم وغيره ولان الثبوت على كل مكلف بشهادة العدلين يوجب الحرج
سيّما مع معرفة حكم الشهادة والعدالة وغيرهما مع ان الفقهاء صرّحوا في كتاب القضاء
بان الحكم شيء من الشهادة والعمل بالشهادة منصب الفقيه ولانه نائب المعصوم ع ولو فعل
المعصوم ع لكان صحيحاً البتة فكذا نائبه وربما سمعنا من بعض العلماء واطّلعنا على قوله
عدم جواز التقليد في ثبوت الهلال في الامور المذكورة لانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه

مكلف

مكلف كالعلم بدخول الوقت وامثاله ولانه ربما كان الظاهر من الاخبار كون الحجة هي الشهادة خاصّة
لا فتوى الحاكم ايض وكون الاعتماد هو على خصوص الشهادة لا على حكمه ايضاً جدّاً ولان
التقليد خلاف الاصل وحرام حتى يثبت المخرج سيّما تقليد من لم يقلّده ويمكن الجواب
عن الكل بما مرّ من الادلة مضافاً الى انه بعيد غاية البعد ان يكون الشهود في عصر الرسول ص
واعصار الائمة ع ومن بعدهم من الفقهاء الخبيرين الماهرين القريبين للعهد منهم يداورون
في المحلات والبيوت للشهود واعند كل واحد من المكلفين او يطلع على شهادتهم بحيث
يعرفهم بالعدالة والاستجماع للشرائط المعتبرة لقبول الشهادة سيّما والنساء والسفهاء
وغيرهم ممن لا يتيسّر ذلك الاطلاع بالحيثية المذكورة منهم البتة لو لم نقل كلهم الا الفقهاء
بل لا يخفى على المتأمّل كون ما ذكر من القطعيّات يعني قطعي انه لم يكن كذلك سيّما بملاحظة انه
امر يعم البلوى ويشتد به الحاجة ويكثر وقوعه في الازمنة بحسب العادة فلو كان الشهود
يداورون ويطلع على شهادتهم بالحيثية المذكورة لاشتهر اشتهار الشمس مع ان الامر بالعكس
كما ظهر لك وفتوى المتأخرين وعملهم ايض في الاعصار على ما عرفت اقول لا يخفى بعد الاغماض
عما ذكره المانع انه لا بد من اثبات كون المعصوم ع فاعلاً لما ذكر وحاكماً على المكلفين
بالصوم او الفطر او نحوهما بمجرد ثبوت الهلال بالشهادة عنده واثبات عموم النيابة للمجتهد
ليمكن ان يق ان ثبوت الهلال من مناصب المعصوم ع وكل ما هو من مناصب المعصوم ع فهو من
مناصب المجتهد لينتج ان ثبوت الهلال من مناصب المجتهد ولكن الكلام في ثبوت كلية الكبرى
بل الصغرى فالمسئلة محل اشكال والاحتياط مهما امكن لا ينبغي ان يترك

مصباح

في شرائط الاجتهاد ولزوم مراعاة العلوم اللغوية ونحوها فيه اعلم ان الاجتهاد يتوقف
على شرائط يحتاج اليها في فهم مراد الله ومراد الرسول ص ونوابه من جهة اختصاص الخطاب
بالمشافهين وعدم المشافهة الموجبة لحصول العلم العادي بالمراد بواسطة العلم بالوضع
والاطلاع على وجود القرينة الصارفة والمعيّنة وعدمها وملاحظة ان ارادة خلاف
ما هو الظاهر له بعد الاستماع والاصغاء اغراء بالجهل بالنسبة الى الغائبين اذ ليس عندهم

الا النقوش الحاكية عن الالفاظ فلا يحصل لهم العلم لاحتمال تغير الوضع وكون المراد معنى
مجازيا مستفادا بالقرينة الحالية او ما اختفى قرينة المقالية الى غير ذلك فلا بد من تحصيل
ما يتوقف عليه الفهم المراد كما كان اللازم على المشافهين ايضا الحضور واستماع الكلام
وملاحظة ان المعصوم ع له اصطلاح خاص ام لا ومزاولة اهل اللسان وتحصيل طريق فهم
المراد من الكلام نعم كان طريق الفهم يومئذ سهلا يسيرا وهو صار في امثال زماننا صعبا عسيرا
لبعد العهد وكثرة الاختلافات والتعارضات والاحتمالات المتزايدة يوما فيوما وبعد تحصيلها
لا بد من الاجتهاد حتى يحصل له القطع من جهة الاجماع والعقل بان ما فهمه مما يجب عليه
العمل بمقتضاه وان خالف حكم الله الواقعي حذرا عن التكليف بما لا يطاق ونحوه فذلك في
تحصيل مقدمات الفهم للايات والاخبار اللازم على الكل المختلف باختلاف الامصار والاعصار
وليس بدعة كما في اجتهاد العامة العاملين بالرأي والاستحسان ولو في مقابل النص كما توهمه الاخباريون
غفلة عن الفرق بين الاجتهادين اللذين يكون احدهما النص والاخر عليه ونظرا الى الاشتراك
الاسمي فاذا عرفت ذلك فاعلم ان شرائط الاجتهاد التي يتوقف عليها اقامة الادلة على المسائل الشرعية
امور منها ان يكون عالما بالنحو والصرف واللغة بمقدار ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة لانه لمعرفة بيان ويعرف مفردا تهما من علم اللغة وتصاريفها
الى الامثلة المختلفة الموجبة لتغير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي ونحوها من علم الصرف
باب ٢ مثل كون الافعال القبول اصل الفعل دون المجرد الذي يتفرع عليه كونه قوله تع يطهرن بالتشديد
بمعنى يغتسلن وبالتخفيف بمعنى ينقطع دمهن فيختلف الحكم مما يستعلم بالصرف ومعانيها التركيبية
الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو مثل كون العطف
على المحل جائزا او غير جائز حتى يتفرع على ذلك كون قوله تع وارجلكم بالنصب معطوفا على محل
قوله تع برؤسكم لا على لفظ وجوهكم فيكون حكمها مسحا لا غسلا مما يستعلم من النحو ونحو ذلك
فلا بد من تحصيلها بممارسة كلمات اهل اللسان او الاخذ من العلماء او الرجوع الى الكتب المعتمدة
لا من حيث انها اخبار عن اهل اللسان ليلزم التقليد لمؤلفيهما بل من حيث انها مفيدة للظن

بالنسبة

بالنسبة الى ما الجأ الضرورة الى العمل بالظن فيه بواسطة عدم انفتاح باب العلم فيه بالرجوع الى العرف وغيره
وبالجملة فاما ان علم جواز العمل بالظن وعلم جواز تقليد الغير الا ما خرج يقتضي لزوم تحصيل ما ذكر
على وجه يحصل العلم بخروج ظنه عن الاصل وليشهد على ذلك التجاء علماء الاسلام من الخاصة والعامة
قديما وحديثا الى كتب تلك العلوم وكيف كان فلا يشترط معرفة جميع المسائل من العلوم المذكورة
ولا حفظها عن ظهر القلب بل اللازم معرفة ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
ولو بالرجوع الى الكتب وفي كفاية الكتاب الواحد وعدمها وجهان بل قولان الاول للبعض والثاني
للفاضل الهندي حيث لم يرض بما حكى عن كثير من الفقهاء من الاقتصار في المسئلة اللغوية على نحو
الصحاح وحده والنحوية على نحو المفصل والثاني احوط وان كان نفي تعينه نظريهما بالنسبة الى بعض
الاشخاص والاحوال والامكنة والازمنة مما يؤدي زيادة التتبع به الى تعطيل الاحكام وامر الانام
ومنها ان يعرف شرائط البرهان بان يعلم مسائل المنطق الذي هو الميزان لان المجتهد يستنبط الاحكام
من الادلة بطريق النظر الذي يقع فيه الصحة والفساد باعتبار كيفية الترتيب واحوال المقدمتين
كما وكيفا وجهة فلا بد من علم يميز به الصحيح من السقيم لئلا يضل ولا يضل ولا يخرب الدين المدلل
وليس ذلك الا علم المنطق وقد تعرض بعض الاصوليين للقدر المحتاج في الاصول ونحن قد اقتفينا
اثرهم تسهيلا للامر ومنها ان يعرف علم المعاني والبيان لمعرفة احوال الاسناد الخبري
والمسند اليه والمسند ككون التقديم مفيدا للحصر وكذا تعريف المسند ومباحث الانشاء والفصل
والوصل والحقيقة والمجاز وامثال ذلك مما له مدخل في اختلاف الحكم مضافا الى ان الترجيح بالفصاحة
في صورة التعارض موقوف على هذا العلم المتعرض لما يعرف به الفصاحة والبلاغة كما لا يخفى ومنها
ان يعرف علم الكلام الباحث عن احوال المبدء والمعاد على قانون العقل المطابق للنقل ولو بمقدار
يفرق به بين اصول الدين واصول المذهب ويعرف به ان الجاهل باصول الدين على وجه التقصير او القصور
او المنكر المقصر والقاصر كافر ام لا مثلا اذا انكر احد الامامة او العدل فعلى القول بانهما من اصول
الدين كان منكرهما كافرا بالكفر المقابل للاسلام فلا بد من اجراء احكامه كالنجاسة وتفريق الزوجة
وقسمة التركة والقتل وحرمة الذبيحة وفساد الصوم والصلوة ونحو ذلك عليه وعلى القول

بانهما من اصول المذهب كما يقوله بعض لا يكون حكمه الا كحكم ساير المخالفين للمذهب من العامة وكذا
من انكر المعاد الجسمانى ببعض الوجوه لا بل فى معرفة حكمه من معرفة ان اصول الدين من المعاد
الجسمانى ماذا وكذا حال النبوة ومتعلقاتها كالعصمة وكذا ساير اصول الدين وتوهم كفاية
معرفة ضرورى الدين من غيره او معرفة الحكم الكلى بان من لم يحصل المعارف الاصولية او انكرها
فهو كافر فاسد لان كون انكار الضرورى سببا للكفر غير كون الجهل بالعقايد الدينية او انكارها
سببا وكون الجهل بها او انكارها على الوجه الكلى سببا غير كون الجهل بالامامة او العدل او العصمة
ونحو ذلك مما هو ايضا كلى مندرج تحت الكلى الاول سببا وبالجملة فمعرفة علم الكلام مما لا بد فى معرفة
مثل تلك الاحكام مضافا الى ما مر ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم منه
ولا بما يريد خلاف ظاهره وكذا يتوقف على العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ولا احتياج الى التصحيح لتصحيح
الاعتقاد لا ينافى الاحتياج اليه للاجتهاد اقول وايضا كون المتواتر ونحوه مما يفيد العلم بصدور
الحكم من المعصوم عليه السلام وكذا الاجماع الكاشف عن اعتقاده عليه السلام من الادلة القطعية بالنسبة الى حكم
صادر من الله وامثال ذلك موقوف على عصمة الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام عن الخطا والنسيان والكذب
والعصيان ليصح التصديق القطعى بكونها قالوا حكم الله ويحكم بكون القرآن ونحوه قطعى الصدور
منه ونحو ذلك وذلك مسئلة كلامية معركة الآراء المتكلمين وكذا قاعدة وجوب اللطف وامثالها
فلا بد من تحصيل علم الكلام ليعرف حقيقة القول بلزوم العصمة فى الرسول صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام ليترتب
عليه معرفة كثير من الاحكام مع ان استفادة الاحكام الشرعية على وجه كونها شرعية من الادلة
موقوفة على معرفة الشارع المكلف ومعرفة صفاته لكونه قادرا عالما مرسلا للرسل مريدا
للمامور به وكارها عن المنهى عنه مثيبا على الطاعة معاقبا على العصيان فى المعاد وعلى معرفة
الرسول صلى الله عليه وآله [والامام عليه السلام] ليعتبر ما ينسب اليهم من الكلام نعم لا يشترط التوغل التام فى كتب الكلام بل يكفى معرفة
ما يترتب عليه الاحكام ولو بطريق الاستماع عن بعض الاعلام واما تصحيح الاعتقاد فيجب ما يزيد
عن ذلك مما حقق فى علم الكلام واما ما حققه المتكلمون من احوال الجواهر والاعراض وساير المباحث
التى فيها المطالب العقلية والمقاصد الحكمية لدفع الاعتراضات واجوبة الشبهات مما يزيد عما يتوقف

عليه

عليه الايمان فهو غير واجب على الاعيان بل هو واجب كفاية للاقتدار على تفصيل الادلة بحيث
يتمكن من الجواب عن الشبهة بايراد الحجج والادلة فاستقصاء مسائله والتبحر فيه وصيرورته متكلما
واجب كفائى لا عينى وتحصيل اقل ما يتحقق به الايمان من مسائل التوحيد على وجهه والعدل و
النبوة والامامة والمعاد واجب عينى على جميع العباد لتصحيح الاعتقاد وتحصيل ما يترتب
عليه الاحكام الفرعية كقاعدة وجوب اللطف والعصمة وامثالهما مما مر اليه الاشارة
مضافا الى كونه واجبا عينيا لتصحيح الاعتقاد واجب شرطى للاجتهاد وان حصل بالاستماع
من العلماء الاعلام من غير الرجوع الى الحكمة والكلام كما ان معرفة بعض مسائل النحو ونحوه مما هو
واجبة شرطية وان لم يشترط صيرورة المجتهد نحويا كاملا او صرفيا ماهرا او لغويا قاهرا
كسيبويه والمبرد والاصمعى فانكار اشتراط علم الكلام كما عن بعض قائلا بانه من لوازم
الاجتهاد فى استنباط الاحكام الشرع وتوابعه بمعنى ان من اراد الاجتهاد فى احكام الشرع
يكون لا محالة ممن حصل هذه المعارف لا بمعنى ان تحصيل المعارف فرع على الاجتهاد حتى
يلزم جعل الاصل فرعا والفرع اصلا وليس من شرائطه نعم هو من شرائط الاستفتاء و
جواز العمل بقوله وقد استحسنه فى لم مما لا وجه له على اطلاقه ولعل مراده ما ذكرنا ومنها
ان يكون عالما باصول الفقه الباحث عن احوال الادلة الشرعية الذى يعرف به احكام
المبادى اللغوية والاوامر والنواهى والعموم والخصوص وغير ذلك من مقاصده بطريقة استدلالية
على كل اصل على وجه حصل به تعيين احد الاقوال وما فى حكمه عند الاختلاف تعيينا علميا فيما
امكن فيه او ظنيا بالظن المخصوص على القول بعدم اصالة حجية المظنة وعدم انسداد الضرورة
فى المسائل الاصولية كما ذهب اليه بعض كالاستاد قدس سره او بالظن المطلق على القول المخالف
له كما اختاره بعض آخر كبعض اجلة من عاصرناه ووجه الاحتياج الى هذا العلم ان من جملة
الادلة بل المحتاج اليه غالبا الكتاب والسنة واستنباط الاحكام منهما موقوف على العلم
بمراد الشارع وعرف زمانه اذ المكالمة كانت على وفق عرفه وعرف اهل خطابه وهم
الحاضرون وشركتنا معهم فى التكليف لا يستلزم الشركة فى الخطاب كما مر وعرفه صلى الله عليه وآله قد يكون

موافقا للعرف فينا وقد يكون مخالفا لتغير العرف بتغير الازمنة فيحتاج الى اثبات تعرفه وعرف اهل
خطابه باثبات الحقيقة الشرعية او اللغوية بنحو التبادر مع انضمام اصالة عدم النقل والتعدد
وعلى تقدير عدم حصول العلم منهما لا بد من معرفة حجية المظنة الحاصلة منهما مطلقا او في صورة
مخصوصة وعلى اى تقدير فهل العمل بالسنة مشروط بشرط ام لا وعلى الاول الشرط ماذا وكيف
كان فقد يتفق مخالفة السنة للكتاب على وجه يقتضى التخصيص وقد يكون الكتاب مجملا محتاجا الى
بيان من السنة وقد يتفق النسخ وقد يتفق التعارض بين الايات والاخبار وحينئذ قد يكون له
علاج وقد لا يكون وعلى الاول العلاج ماذا وايضا لا بد من معرفة ان الاجماع حجة ام لا وعلى
الاول فاقسامه واحكامه ماذا ولا بد ايضا من معرفة ان العقل حجة ام لا وعلى الاول فهل هو
حجة مطلقا سواء استقل او انضم اليه النقل او كان حكمه بتبعية النقل كما في مقدمة الواجب ولا بد
ايضا من معرفة حكم ما اذا لم يطلع على دليل بان الاصل هل هو البراءة ام التوقف ام غيرها وان الاصل
ماذا ومن معرفة ان الاستصحاب حجة مطلقا او في بعض الصور ام لا وان القياس هل هو حجة مطلقا او في
بعض الصور ام لا فيحتاج من رسم مباحث المبادى اللغوية والحقيقة الشرعية والحقيقة والمجاز
والمشترك والمشتق والاوامر والنواهى والعموم والخصوص والمطلق والمقيد ونحوها مما يتعلق بمعانى
الالفاظ واحكامها كمباحث التخصيص ومباحث المفاهيم ومباحث الاجماع والكتاب والاخبار
والنسخ والادلة العقلية وبيان الاصول الكلية والاحتياط ومباحث الاستصحاب والقياس ومطالب
التعارض والترجيح ولما كان الترجيح موقوفا على حصول مرتبة معرفة ما ذكر احتيج الى رسم مباحث
الاجتهاد ولما احتيج الى معرفة حكم من ليس له المرتبة المذكورة بالرجوع الى صاحبها تنبيه على وجه
التقليد احتيج الى رسم مباحثه والمتكفل بما ذكر ليس الا علم الاصول وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يمكن
حصول الفقه الا به فثبت الاحتياج اليه خلافا لما ذهب اليه الاخباريون من عدم الاحتياج اليه
تمسكا بان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة ع وانا نقطع ان قدماءنا وحاملى
اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وكانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك
قررهم ائمتهم على ذلك واستمر الى زمان ابن ابى عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول

واجب

واجيب بان عدم التدوين لا يدل على العدم راسا كما ان عدم تدوين علم النحو قبل زمان امير المؤمنين ع لا يدل على عدمه راسا بل كان قبله قطعا بل يحصل من تتبع الاخبار وجود
هذا العلم فى الصدر الاول كمباحث الالفاظ والمفاهيم كما سئل عن دلالة قوله تعالى ان خفتم
على عدم القصر عند عدم الخوف مع ان الحكم بالقصر مطلق وكذا مباحث الاستصحاب والقياس
وما لا نص فيه وجواز الرواية بالمعنى وجواز العمل بظاهر الكتاب وخبر الواحد والجمع عليه وامثال
ذلك ولكن لما كان الحاضرون ومن يحذو حذوهم عالمين بعرفهم لم يحتاجوا الى تدوين هذه
المسائل وعدم احتياجهم لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى ومنها العلم بتفسير ايات الاحكام وهى
قريبة من خمسمائة اية ومواقعها من القران او الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن من الرجوع اليها
عند الحاجة ولا بد ايضا من معرفة الناسخ والمنسوخ ولو بالرجوع الى اصل مصحح معتبر مشتمل على
ذلك ووجه الاحتياج اليه ظاهر بعد ثبوت حجية القران كالخبر ومنها العلم بالاحاديث
المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده اصل معتبر يتمكن من الرجوع اليه عند الحاجة
ولا بد من معرفة مواضع ابوابها بل معرفة مواضع يحتمل ذكر بعضها فيها من باب المناسبة
كما يتفق احيانا ووجه الاحتياج اليه ظاهر حتى بالنسبة الى ما ورد فيه عام من الكتاب ايضا
بناء على جواز تخصيصه بالخبر الواحد ايضا ومنها معرفة علم الرجال بان يعلم احوال الرواة من الجرح
والتعديل من الخارج بالاستماع من المعدل والجارح او بالمراجعة الى كتب الرجال ووجه الاحتياج
اليه ان العمل بالاخبار الاحاد موقوف على الاعتماد على رواتها بمعرفة حالهم والعلم بوثاقتهم
فى الجملة دائما عند من يعمل بها من حيث الاسم او الوصف المخصوص وهو الظن الحاصل من الخبر
الصحيح مثلا او غالبا عند من يعمل بها من حيث افادة وصف الظن المطلق الموقوف على الوثاقة
والاطمينان غالبا لان الخبر من حيث هو خبر يحتمل الصدق والكذب فلا بد فى ترجيح الصدق
من مرجح وليس فيما نحن فيه غالبا الا الوثاقة مع ان معرفة ذلك فى مقام الترجيح عند
التعارض مما لا محيص عنها لما دل على اعتبار الاعدلية والاصدقية ونحو ذلك مما يتوقف
على علم الرجال مضافا الى ان ترجيح بعض الاخبار المتعارضة على بعض بمرجح سندى عند

التساوی من سایر الجهات دفعا للترجیح بلا مرجح او التسویة بین الراجح والمرجوح
عند العلم بالرجحان واقعا وتمیز ما علم وجوده بالتسامح ونحوه من الوضاع والکذاب
وامثالهما من غیرهما مما یوجب الاحتیاج الی علم الرجال مع ان التعبد بما یحتمل الخطأ
خطأ وقبیح عقلا فلا بد من الفحص الی حد تحقق به العذر لیعمل به من باب الحجة المفروضة
ولیس ذلک الا بعد ملاحظة احوال الرواة الموقوفة علی علم الرجال دائما او فی امثال زماننا
الی کتب الرجال غالبا وقد ذکرنا ما ینفع فی هذا الباب فی رسالة لب اللباب التی الفناها
علی وجه الاجمال فی علم الرجال ودفعنا فیها شکوک اهل الاخبار ونذکر هنا علی وجه
الاختصار فنقول انهم قد اوردوا شکوکا واهیة منها ان احادیثنا کلها قطعیة
الصدور عن المعصوم ع لاحتفافها بالقرائن القطعیة ککون الراوی ثقة غیر راض
بالافتراء وشهادة بعض الاجلاء کالکلینی والصدوق بصحتها واعتضادها بعضها
ببعض ونقل الثقة العالم الورع فی کتابه الذی الفه لهدایة الناس مع تمکنه من تحصیل
القطع فی الاحکام بالرجوع الی الاصول الاربعمائة وکون الراوی ممن اجمعت العصابة
علی تصحیح ما یصح عنهم او ممن ورد فی شانهم من الائمة ع انهم ثقات مامونون او
امناء الله ونحو ذلک وفیه اولا ان جل الاخبار بل کلها خالیة عن تلک القرائن علی وجه
اجتماعها ومع الانفراد لا یحصل القطع بالقطع لو لم ندع عدم حصول القطع ولو کان عادیا
من جهة احتمال الخطاء والنسیان وثانیا ان المشایخ المتقدمین مع قرب عهدهم
لم یکونوا قاطعین کما لا یخفی علی من لاحظ الاستبصار وغیره فکیف یمکن لمن تاخر
عنهم مع ان حصوله لهم لا یستلزم حصوله لنا وعلم الغیر لیس حجة وثالثا بان تنصیص بعض
الاصحاب بالصحة معارض بعدم اعتناء اکثر العلماء به سیما من کان قریب العهد منه
کالشیخ بالنسبة الی الصدوق ونحو ذلک مع احتمال الخطاء فی التصحیح ووجود راو
معلوم الکذب فیبعد حصول القطع بصحة جمیع الاخبار وبالجملة فعدم قطعیة الاخبار
مما لا یخفی علی من له ادنی مسکة کما بیناه سابقا ومنها ان التوثیق والجرح الذی بنوا

عليه

علیه امر الاخبار انما اخذوه من کلام القدماء وکذا الاخبار التی رویت فی احوال الرواة
من المدح والذم فکیف لا یعتمدون علیهم فی تصحیح ما صححوه وضمنوا صحته کما صرح به جملة
منهم وفیه ان التحقیق ان العمل بالمدح والقدح الصادرین منهم من باب الظن الذی لم یحصل
من تصحیحهم لو سلمنا صدوره من جهة ملاحظة المخالفة سیما مع ملاحظة عدم
اعتناء المتقدمین بعضهم ببعض مع ان الاحتیاج فی صورة التعارض مما لا محیص عنه
کما یدل علیه الاخبار العلاجیة ومنها ان جمیع احادیثنا ماخوذة من الاصول الاربعمائة
وتلک الاصول کانت قطعیة الصدور وفیه منع الاخذ علی سبیل الکلیة ومنع قطعیة
الکل کما یدل علیه رد الصدوق لکثیر من اخبار الکافی ونحو ذلک مع الاحتیاج فی صورة
التعارض باق ومنها ان دأب القدماء ومعاصری الائمة ع عدم العمل باخبار الاحاد
والاحادیث الظنیة فیکون اخبارهم قطعیة والجواب یظهر مما مر ومنها ان الاستقراء
وتتبع سیرة السلف یکشفان عن کون عمل العلماء لکل ما حصل لهم الظن بانه مراد
المعصوم ع وان کان من روایة ضعیفة فالحاجة الی معرفة حال الرواة بل المتبع هو
الظن وفیه مع انه افتراء ومعارض بما یدعی من کون عملهم علی القطع ان السیرة لو سلمت
لیست حجة الا مع الکشف عن قول الحجة وهو ممنوع وان الظن لا یحصل فی امثال زماننا
الا بملاحظة احوال الرواة غالبا او دائما کما مر مع ان الاحتیاج فی صورة التعارض باق علی
حاله وبالجملة فمتی اراد زیادة التفصیل فی هذا الباب فعلیه بمطالعة لب اللباب ثم
اعلم انه لا بد للمجتهد بعد ذلک من مزاولة الکتب الفقهیة الاستدلالیة بل متون الفقه
ایضا لیعرف ایضا مواقع الاجماع لیحترز عنه ویطلع علی کیفیة فهم العلماء لیکتسب منهم ولا یضل
ولا یضل وبعد ذلک لا بد من کونه ذا ملکة مستقیمة ثابتة ولو زمانا قبل تجدید النظر
موجبة لموافقة غالب الافهام بان لا یکون معوج السلیقة بمخالفة غالب الافهام ولا
صاحب الجربزة بحیث لا یقف ذهنه علی شیء ولا بلیدا لا یتفطن بالدقایق ویمیل الی کل ناعق
وناعق ولا بد ایضا من قوة قدسیة یقتدر بها علی اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئیات

الى قواعد والانتقال فيما ورد عليه من المسائل الى مظانها وماخذها ومنها اليها بحسب نظره
لا فى نفس الامر والا يلزم كون احد المجتهدين المختلفين فى المسائل ذا ملكة دون غيره وهو
ظاهر البطلان والا يلزم خروج جل المجتهدين الكاملين لولم نقل كلهم عن درجة الاجتهاد
بل لا مدخلية لسرعة الانتقال وبطوءه ايض فى حقيقة الملكة بل السرعة فضيلة يوتيها الله
من يشاء ويجب ان يكون تلك القوة بحيث يقتدر بها صاحبها على ترجيح بعض الادلة على بعض
فى موضع التعارض الواقع بينها ووجه الاحتياج الى هذه القوة وعدم كفاية العلوم السابقة
انه لا يعزب ان كثيرا ما يكون فى فردية بعض الافراد للكلى وفى لزوم بعض اللوازم للملزومات
ونحو ذلك خفاء لا يهتدى بسببه الى ما ذكر الا من ايده الله بهذه القوة التى لا بد منها
فى جميع العلوم سيما الفقه ونعم ما يق انها هى العمدة فى هذا الباب والا فتحصيل هذه المقدمات
قد صارت فى زماننا سهلا لكثرة ما حققه العلماء والفقهاء فيها وفى بيان استعمالها
وانما تلك القوة بيد الله يوتيه من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده ولكثرة المجاهدة
والممارسة لاهلها دخل عظيم فى تحصيلها والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ولكن
لا يخفى ان عمدة اسباب حصولها الاعراض عن الاغراض الفاسدة وتنزيه امراض النفوس
الحاسدة والتهذيب عن المعائب والتجريد عن الشوائب والتخلية عن الرذائل والتحلية بالفضائل
وخلوص النية للخالق وتحصيل الاخلاق بالصبر فى المصائب والرضاء بالقضاء وترك الاعراض
والاستكراه عن القدر والحلم عند الغيظ وتعظيم اهل العلم والفضل ورقة القلب بالتاذى عما
يلحق اهل الايمان من الظلم والاذى والحياء عن القبايح والقناعة فى نعم الله والوقار و
التوجه الى المطالب والجود والسخاء والمواساة للاصدقاء بلا من ولا ندم واذى وصلة
الارحام وصرف الالام عن الانام وصحبة الاخيار والبعد عن الاشرار وترك الخوض فى المزاح
واللهو والمراء واخذ الصديق المعين فى امور الدين وتحصيل العلم والاخذ بالسلم
وترك الكبر والعجب بملاحظة كونه منيا وصيرورته ميتا فيكون نظرنا للنجاسة بين النجاستين
وخسة الدنيا وذكر الموت وترك الحرص والقدر والجهد فى عبادة الرحمن وتحصيل

مايوجب

مايوجب الرضوان بتحصيل العلم المقرون بالعمل بترك النواهى بل الملاهى والانزجار عن الزواجر
والاتيان بالاوامر والتمسك فى جميع الامور بالله الشكور والاستمداد بالنفوس القدسية
والارواح المعصومية والتوسل بالنبى ص والاعتصام بالوصى ع الى غير ذلك وبالجملة فهذا
الشرط اصل الشرائط وفى الفوائد لو وجد ينفع باقى الشرائط وينتفع من الادلة والامارات
والتنبيهات وبادنى الاشارة ينفطن بالاختلالات وعلاجها وفيها ايض ان هذا
يتضمن امور الاول ان لا يكون معوج السليقة الثانى ان لا يكون بحاثا لمحبة البحث كالكلب
الكلب العقور الثالث ان لا يكون رجلا عنودا الى غير ذلك كعدم الاستبداد بالراى والتوغل
فى الكلام والرياضى ونحو ذلك والانس بالتوجيه والتاويل والجرءة فى الفتوى والافراط فى الاحتياط
وكيف كان فانكار شرطيتها كما عن بعض تمسكا بمنافاتها لوجوب الاجتهاد العام بحصولها
قبله لبشر فيه وانسداد باب التقليد لاختفائها وعدم اعتبارها فى عصر الائمة ع مما لا
وجه له لامكان حصول العلم بالاختبار ونحوه كما لا يخفى واعلم ايضا انه قد يذكر علوم اخر
فى مقام الاشتراط ولا يبعد كونها من المكملات منها بعض مسائل الهيئة مما يتعلق بكروية
الارض ليترتب عليها كون اول الشهر فى بلد غيره فى غيره ونحو ذلك ومباحث الوقت والقبلة
وامثال ذلك ووجه عدم الاشتراط كفاية قولهم ع صم للروية وصل فى الوقت الى القبلة مثلا
ومنها بعض مسائل الطب ليعرف حكم القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك ووجه عدم الاشتراط
كفاية الحكم الكلى ومنها بعض مسائل الحساب كالجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة
لاستخراج المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط مما مر ومنها بعض المسائل الهندسية
ومثل لو باع بشكل العروس مثلا ويظهر الوجه مما مر ولكن تحصيل جميع ما اختلف فى شرطيتها
احوط واولى انه كين لا زما من جهة لزوم بيان حكم اشخاص المكلفين اعاننا الله على تحصيل
العلم والعمل منهاج فى كيفية الاجتهاد واعلم ان استخراج الاحكام الشرعية عن ادلتها
يتوقف على مقدمات كان من الادلة الكتاب والسنة وهما وردا بلسان العرب فلا بد من فهم المعانى
الافرادية المادية لمفردات الفاظهم المتوقف على اللغة والتصريف المتوقف فهمها على الصرف

[illegible]

لعدم م

والاصول وامتياز المعانى التركيبية الحقيقية او المجازية المتوقف على النحو والمعانى وفيهما
اى حقيقة ومجاز وامر ونهى وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ومنطوق
ومفهوم وظاهر ومأول ومحكم ومتشابه وفى الثانى مقبول ومردود وقول وفعل وتقرير
ومن الادلة الاجماع والقواعد العقلية ولكل منهما اقسام بعضها حجة وبعضها غير حجة
وكثيرا ما يقع التعارض بينها فيحتاج الى الترجيح ونحوه الى غير ذلك ومعرفة تلك الامور
موقوفة على علم الاصول لانه المتكفل لبيانها ثم بعد ذلك لا بد من الاطلاع على الاصطلاحات
والانس بها وبالاخبار بالممارسة فيها والعلم بما تعارف بين عموم الناس فى تأدية
المطالب من الالفاظ لان وجوه الدلالة متفاوتة والصحيحة بالسقيمة مختلطة والامتياز
بين الاصطلاح الجديد والقديم ومعرفة كيفية استنباط الجزئيات من الاصول الكلية
المتلقاة من صاحب الشريعة فيحتاج الى قوة قدسية يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول
ولا بد بعد ذلك من تعيين المسئلة التى تكون مشتملة على الاحكام التكليفية او الوضعية
ان حكمها متعلق بالكل والكلى والجزء والجزئى او الاحوال والاوصاف او الشروط فى نحو الانواع
والاصناف لئلا يختلط الامر وبعد ذلك لا بد من تأسيس الاصل فى الاحكام والموضوعات
ومراعاة مقتضاه وملاحظة وحدته وتعدده وتوارده وتعاضده وتعارضه وتقدمه
ومؤخره وجعل ذلك الاصل نصب عينيه ومقتضاه بين يديه وبعد ذلك لا بد من ملاحظة
الاقوال فى تلك المسئلة وجودا وعدما اتحادا وتعددا وتحرير محل النزاع وبيان ثمرته
وملاحظة ادلة الاقوال وبعد ذلك لا بد من ابطال الباطل واحقاق الحق فان لم يجد
دليلا فليرجع الى اصله وان وجده ساطعه عليه ان كان فقاهتيا والا يلاحظ رجحانه
وعدمه وعلى التقدير الاول وصورة رجحان الدليل على الاصل لا بد من ملاحظة مخالفته
انها بالنسبة الى الجميع او البعض وعلى الثانى لا بد من ابقاء الباقى فى تحت الاصل ان لم يكن
على خلافه دليل كالاجماع المركب وح ان حصل منه اصل ثانوى طار على الاول يجعله
مرجعا فى الموارد ويتفحص عن معارضه فان لم يجد يرجع الى اصله الثانوى فلا يخرج عنه

الا بدليل

الا بدليل وان وجده يلاحظ المتعارض فان كان خاصا يعمل بمقتضاه ويخصص الاول بشرط
التكافؤ فى ساير وجوه الاعتبار وان كان على سبيل العموم من وجه او التباين الكلى ينظر
الى وجوه التراجيح كما سيأتى وبعد حصول الدليل لا يخرج عن مقتضاه الا بدليل وبالجملة
فمعرفة الاحكام وفهم الكلام الصادر من الله او النبى او نوابه عليهم السلام على وجه يحصل
العلم بانها مما يصح العمل بمقتضاه مما لا بد فيه من تحصيل تلك المقدمات بخلاف الاخباريين
فى توقف الاستنباط عليها لخلافهم فى جواز التعدى عن الكتاب والسنة الى ساير ما اقيم
الدليل على كونه دليلا كالعقل والاجماع وخلافهم فى حجية ذلك الفهم والاستنباط ونحو
ذلك مما ينبغى ان لا يصغى اليه لان تحصيل كيفية معرفة مرادهم من كلامهم وفهم مرادهم
بعد ذلك مما كان محتاجا اليه فى زمانهم الا ان ذلك يومئذ كان يسيرا وحينئذ صار
عسيرا لبعد العهد المحوج الى ملاحظة حال السند والدلالة ونحو ذلك وكيف كان فللمجتهد
مقامات الاول تأسيس الاصل ومعرفة مقتضاه اعلم ان الاصل على قسمين لفظى وحكمى
كالحجية وعدمهاامنه
واللفظى على قسمين الاول الاجتهادى كاصالة الحقيقة ونحوها الثانى الفقاهتى كاصالة
بقاء مرادية المعنى التى يتمسك بها عند تعقب الاستثناء ونحوه جملا متعددة وشك
فى رجوعه الى ما عدا الاخيرة على القول بان العام مستعمل فى العموم وان الاخراج قبل الاسناد
ونحو ذلك والاصل الحكمى على قسمين عقلى ونقلى وكلاهما على قسمين اجتهادى وفقاهتى
والفقاهتى على قسمين براءتى واستصحابى والاستصحابى على قسمين وجودى وعدمى
عند تحققه م — واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا بد للمجتهد فى هذا المقام من ملاحظة اتحاد الاصل وتعدده
وعند التعدد لا بد من ملاحظة كونها متعاضدة او غير متعاضدة وعند عدم التعاضد
لا بد من ملاحظة كونها غير متعارضة باختلاف الجهة او متعارضة وعند التعارض لا بد
من ملاحظة كونها متطاردة عند تحققه ومتعاقبة بان يكون بعضها طاريا البعض
وواقعا عقيب بعض فيعتبر الطارى ويطرح المطروق لارتفاعه بالطارى او متواردة
بكونها جميعا واردة فى زمان واحد وملحوظا بلحاظ متحد كاصالة عدم اشتراط

القبول من حاكم الشرع في الوقف المعارضة مع اصالة بقاء الملك في ملكية مالكه واصالة
عدم اشتراط الاذن من الولي في عقد الباكرة المعارضة مع اصالة بقاء الحرمة الاصلية
وعدم التحليل العارض الى غير ذلك وعند التوارد لا بد من ملاحظة كونها متكافئة
ومتصادمة بعدم كون بعضها ارجحا او غير متكافئة بكون بعضها ارجحا بسبب كونه
عقليا او كون الاخر نقليا قابلا للتخصيص والحمل على التجوز او نحو ذلك او كون البعض
قطعيا في نفسه وكون الاخر ظنيا راجعا الى القطع لو خلي وطبعه او كون البعض معاضدا
بمثله بخلاف الاخر ونحو ذلك واما كون البعض اجتهاديا وكون الاخر فقاهتيا فهو
مما يقتضي كون الاصول غير متعارضة لان اعتبار الاصول الفقاهتية انما يكون عند
العجز عن الاجتهاد فمحل الاعتبار مختلف فلا يتحقق التناقض لاختلاف الزمان وعند
عدم التكافؤ يأخذ بالراجح ويجعل نصب عينيه ثم ليتفرغ وسعه في سائر المقامات
على ما سيأتي حتى ينتهي نظره الى امر موافق للاصل او مخالف او لا هذا ولا ذاك فيحكم
على ما يقتضيه القواعد سواء كان في مقام الاجتهاد اللفظي والحكمي فلا يتعين المقامين
من ملاحظة الاصول على وجه ذكرناه المقام الثاني تحرير محل النزاع بتشقيق الشقوق و
تصوير الصور وتعيين محل توجه النفي والاثبات في المسئلة النزاعية وما يمكن ان يكون
نزاعيا احترازا عن النزاع اللفظي المنقسم الى ما يكون النفي والاثبات فيه متوجها الى شيء ١ اليه ٥
متحد لفظا متعدد معنى كالعين بمعنى الباصرة والجارية وما يكون بالعكس كالانسان والبشر
فان المنفي في الاول غير المثبت والمثبت غير المنفي فلا يكون نزاع في الحقيقة فيكون النزاع على
هذا الوجه منافيا لكون المتنازعين من العلماء وموجبا لضياع العمر والاوقات والحكم
والمحل في القسم الثاني متحد واقعا وليس فيه نفي واثبات بل الواقع اما النفي فقط
او الاثبات كك فلا ينبغي النزاع لما ذكر وبيان ثمرة النزاع ليزيد الاهتمام فيما يكون
ثمرته عظيمة ولا يضيع العمر بالتطويل فيما يكون ثمرة فقهية اصلا او يكون ثمرته قليلة حقيرة
غير صالحة لان يصرف الاوقات الشريفة فيها كثيرا فتصرف بقدرها المقام الثالث

بيان

بيان الاقوال في المسئلة ولو نادرة يمكن الحق فيها اذ رب شهرة لا اصل لها المقام الرابع ان يكون ٣
بيان ادلة الاقوال المقام الخامس مقام ابطال الباطل واحقاق الحق وفي هذا المقام مقامات فان
المجتهد بعد تحصيل شرائط الاجتهاد لا بد له ان يلاحظ الدليل المفيد للحكم الشرعي فان كان قطعيا
كالاجماع والعقل والخبر المتواتر المعنوي وان لم يكن لفظيا يحكم بمقتضاه بعد حصول الاطمينان له حذرا
عن الجهل المركب وان لم يكن قطعيا بالنسبة الى الحكم فاما ان يكون من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة
او من غيرها كالاجماع المنقول وعدم الخلاف والشهرة وعلى الاول فاما ان يكون قطعي السند كالكتاب
والخبر المتواتر لفظا خاصة اولا وعلى التقدير الاول من هذا القسم لا يكون محتاجا الى ملاحظة
السند بل يتعرض حال الدلالة فيلاحظ اولا مفردات الكلام لاستنباط المعاني الافرادية المادية
او الصورية كما في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية فيلاحظ ان المفردات هل لها
معاني شرعية ام لا وعلى الاول هل هي حادثة بعد زمان التكلم ام قبله او مجهولة الحال فيحمل
اللفظ عليها في الصورة الثانية فقط وفي غيرها كالقسم الثاني يرجع في تعيين المعنى الى العرف
فان وجده من غير مخالفة اللغة يحمل اللفظ عليه ومع المخالفة يبني على مختاره عند تعارض
العرف واللغة وان لم يجده يحملها على المعنى اللغوي وما افاده اهل الصناعات كالنحوي
والصرفي وغيرهما عند قيام الدليل على اعتبار قولهم كسائر المواضع التي يعتبر فيها قول
اهل الخبرة وبعد تعيين المعاني الافرادية مادة وصورة يلاحظ المعنى التركيبي فان كان منتزعا
من المعنى الافرادي يحفظه والا يعينه وعلى التقديرين يلاحظ ان ذلك المعنى معارض بالمثل
او الاقوى ام لا فعلى الاول يعمل بمقتضى الاصول ان لم يجد شيئا اخر وعلى الثاني يعمل بالاقوى
وعلى الثالث يعمل بذلك المعنى بعد الاستفراغ الى حد اعذره العقلاء وعلى التقدير الثاني
من القسم المذكور يلاحظ السند اولا فان صار معتبرا بوجه من الوجوه المعتبرة عنده كالصحة
والحسن والتوثيق ونحوها تعرض لحال الدلالة على الوجه المذكور وعلى الثاني من الترديد
السابق يعمل بمظنونه بعد الاستفراغ فللمجتهد في هذا المقام اربعة عشر مقاما الاول مقام
الاجتهاد السندي الاعتباري وهو مقام استفراغ الوسع لتحصيل العلم او الظن بالحال

المستند المقتضى لاعتباره الثالث مقام الاجتهاد السندى الروى وهو مقام استفراغ الوسع
لتحصيل العلم او الظن باحوال السند الموجبة لرد الرواية كما اذا تعارض الروايات فانه لا بد اولا
من ملاحظة احوال سندها ليميز بين الضعيف والصحيح ونحوه ويطرح الضعيف ويرد ويؤخذ بالصحيح
ونحوه ويعتبر فله مقام ملاحظة السند للاعتبار ومقام اخر لملاحظته من جهة الرد وان لم يكن
المعتبر والمردود معلوما ابتداء بل كان المحتمل كون البعض معتبرا والاخر المعارض مردودا الرابع
مقام الفقاهة السندية الردية الخامس مقام الاجتهاد اللفظى الافرادى الوضعى وهو مقام استفراغ
الوسع لتحصيل العلم او الظن المخصوص او مطلقا بوضع مفردات الالفاظ من المادية والصورية السادس
السادس مقام الفقاهة اللفظية الافرادية الوضعية السابع مقام الاجتهاد اللفظى الافرادى المرادى
وهو مقام استفراغ الوسع لتعيين المراد بانه هل هو الحقيقة اللفظية الثامن مقام الفقاهة
اللفظية الافرادية المرادية وهو حصول العلم بان اللفظ محمول على ماذا التاسع مقام الاجتهاد اللفظى
التركيبى الوضعى نوعيا كان او شخصيا العاشر مقام الفقاهة اللفظية التركيبية الوضعية كك الحادى عشر
مقام الاجتهاد الحكمى وهو مقام استفراغ الوسع لتحصيل العلم او الظن بحكم الله الواقعى من الدليل
الشرعى الرابع عشر مقام الفقاهة الحكمية وهو مقام العلم بكيفية العمل ويعرف تعريف ما لم يذكر
بالمقايسة وكل مقام يكون فيه اختلاف فلا بد من ابطال الباطل واحقاق الحق ولا بد فى ابطال الباطل
من اعمال اداب المناظرة اعلم ان المستدل لا بد له من التفتيش بالتكلم لاثبات حكم ثبوتى او سلبى
بالدليل ومعند الاختلاف والمناظرة لا بد له من الفكر فى حكم المسئلة لاحقاق الحق واهتداء الى
الصواب ولو لم يهتد اليه وابطال الباطل ولو لم يبطل لعدم الداعى او لوجود المانع ولما كان
الفكر سيما فى مقابل الخصم مما يقع فيه الخطاء فلا بد من بيان اداب واصطلاحات يحترز بها
عنه فاعلم ان من كان قاصدا لاثبات مطلوب وحكم بالدليل ما دام قائلا للمذاهب والاقوال
وشرح اللغات والاصطلاحات الواقعة فى ذلك المطلوب لا يقع الاعتراض عليه الا ان يطالب
تصحيح ما نقل ببيان موضع ذكره فيه فاذا اراد الاستدلال على مطلوبه فان سكت الخصم فليس
هنالك مناظرة والا فان منع مقدمة من مقدمات واحدة معينة من مقدماته يعنى قضية

مقام الاجتهاد اللفظى التركيبى المرادى الثانى عشر مقام الفقاهة اللفظية التركيبية المرادية الثالث عشر

يتركب

يتركب منها الدليل كالصغرى او الكبرى او كل واحدة من مقدماته المعينة يسمى ذلك منعا ومناقضة
ونقضا تفصيليا والخصم سائلا لكونه طالبا للدليل ومانعا ومناقضا وهو ح يقول لا نم او يقول
ان المقدمة الفلانية ممنوعة ولا يحتاج ح الى شاهد ولو ذكر شيئا للتقوية يسمى ذلك سندا
للمنع وليس له الاستدلال على بطلان المقدمة الممنوعة لانه حق المستدل الا على قول البعض نعم اذا
استدل المستدل على ثبوت المقدمة يجوز له الاستدلال على بطلانه وان منع دليل المستدل
بجميع مقدماته فى الجملة بمعنى انه فيه خللا لا على التعيين يسمى ذلك نقضا اجماليا والتاوح
لا بد له من بيان ذلك الخلل اما بالنقض بان يقول دليلك يجرى فى صورة لا يكون حكمك فيها او بالحل
الاجمالى بان يقول يلزم منه المحال او مستلزم المحال وان بين فساد مقدمة معينة من جهة
كونها مخالفة لقاعدة عقلية او نقلية او دليل خاص او نحو ذلك يكون للحل تفصيليا وان
لم يتعرض الخصم لدليل المستدل فلم يمنع شيئا من مقدماته لا على وجه التعيين ولا على وجه الاجمال
بل اقام الدليل دليلا دالا على خلاف مدعاه يسمى ذلك معارضة فيكون حاصله ان دليلك
وان كان دالا على مطلوبك عندك الا ان عندى دليلا دالا على نفيه وبطلانه لاقتضائه
ضده وح ينعكس الامر فى جميع ما ذكر اذ يصير الخصم معللا او مستدلا والمستدل خصما بما
ذكر وكل نزاع كان بحسب الظاهر غير ما ذكر فهو فى الحقيقة راجع اليه وبالجملة فلا بد للمستدل
من اثبات المقدمة الممنوعة كانت ما كانت ولا يقبح له ان يجيب عن سنده الا ان يكون مساويا
للمنع بان لا يكون له سند سواه واما الجواب بمنع فلا يجوز مط وعند ارادة اثبات المقدمة
الممنوعة بالاستدلال يكون الحكم المنع والنقض والحل والمعارضة ههنا لحكمها فى اصل الاستدلال
فلا بد من الانتهاء الى دليل لا يمكن منعه ونقضه وحله ومعارضته سواء كان برهانيا
او غيره من اقسام الدليل كما مر فى صدر الكتاب فان اقام الدليل على بطلان المقدمة الممنوعة
ليكون معارضة مع دليلها يسمى ذلك مناقضة على سبيل المعارضة وان منع اجمالا صحة الدليل
على اثبات المقدمة المعينة الممنوعة يسمى ذلك نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال وان منع مقدمة
معينة من الدليل الثانى يسمى تفصيليا على سبيل التفصيل ولا يجوز منع الامور البديهية ونحوها

حذرًا عن المكابرة الفاسدة ولا منع ما نقل عن غيره وفي صورة المنع ونحوه لا بد من المشي في جادة
الانصاف والتجنب عن طريق الاعتساف فان احقاق الحق واسكات الخصم لا يتاتى الا من مورد
خمسة الانصاف والتخلية عن الشبهات والالتفات والادراك والاستعداد لفهم المطالب
ولا انصاف بالجملة فان ترك الانصاف مع اقتضائه ميل النفس الى الباطل وبعدها عن طريق
الصواب وصيرورتها كالكلب العقور وشر الدواب وخروجها عن قابليتة حلول القوة
القدسية التي هي من شرائط الاجتهاد كما حقق في موضعه مستلزم للكذب فان التكلم
بخلاف الواقع مع اعتقاد انه كذلك كذب اتفاقا فبعد معرفة ان الحق مع المستدل يكون القول
بان الامر ليس كذلك كذبا عند المطابقة للواقع بل وعلى قول امتين وهو عصيان يكون اصراره
فسقا موجبا للخروج عن اهلية الافتاء والحكومة مضافا الى ان ذلك ربما يفضي الى اختفاء
الحق واشتباهه وتضييع الشريعة المرسلين ووقوع الخلل فيها فيكون تارك الانصاف
من قطاع الطريق الدين وقراعنة شريعة سيد المرسلين مع انه ايذاء للمؤمنين بل هو
مفضي الى عدم المبالاة بمباشرة وعدم الاعتناء بقوله فهو مضر في الدنيا والاخرة فمباشره
خسر الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبين وكيف كان فبعد ابطال الباطل بوجه من الوجوه المتعددة
اعني المنع والنقض والحل والمعارضة لا بد في مقام احقاق الحق من ملاحظة الادلة الدالة على المطلوب
فان كانت من الادلة اللفظية بل مطلقا لا بد من اعمال مسائل المنطق التي هي موازين الفكر ومنها
يميز بين الصواب والخطاء والصحيح والسليم والباطل السقيم بعد تعيين المعاني باقسامها باعمال
العلوم العربية وما يتعلق بها وذلك بان يلاحظ امورًا منها ان القضية التي تذكر في الدليل
حملية تنحل الى مفردين يتحقق من المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة كقوله ع طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة او شرطية لا تكون كذلك ومنها ان الشرطية اما متصلة يحكم فيها بصدق قضية
على تقدير صدق قضية اخرى كقوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء او منفصلة يحكم فيها
بالتنافي بين قضيتين في الصدق والكذب معًا او في احدهما فقط او بنفيه كما في قوله ع لا يوجب الوضوء
الوضوء الا من الغائط او بول او ضرطة او فسوة تجد ريحها فانه بمنزلة قولنا موجب الوضوء

اما غائط

اما غائط او موجبه بول او غير ذلك بمعنى امتناع الخلو والتنافي في الكذب وان امكن الجمع بسبب
عدم التنافي في الصدق فهذا المثال مثال المنفصلة المانعة الخلو ويمكن استنباط امثلة سائر
الاقسام من ملاحظة الاخبار ومنها ان موضوع الحملية ان كان شخصا معينا سميت شخصية
ومخصوصة وان كان كليا فان بين فيها كمية افراد الموضوع بما يسمى سورًا سميت محصورة
ومسورة منقسمة الى اربع الموجبة الكلية وسورها كل ونحوها والموجبة الجزئية وسورها
بعض ونحوها والسالبة الكلية وسورها لا شيء ولا واحد ونحوها والسالبة الجزئية
وسورها ليس كل وليس بعض وبعض ليس وان لم يبين فيها كمية الافراد فان صلحت لان تصدق
كلية وجزئية سميت مهملة وهي في قوة الجزئية بمعنى انهما متلازمان في الصدق والا
سميت طبيعية ومنها انه قد تكون خارجية بمعنى ان الحكم يكون على افراد موجودة في الخارج
حال الحكم او قبله او بعد وقد تكون حقيقية بمعنى ان الحكم يكون على ما لو وجد كان كذلك ومنها
ان القضية اما معدولة تكون حرف السلب جزء للموضوع او المحمول او لهما او محصلة لا تكون كذلك
ومنها ان نسبة المحمول الى الموضوع سواء كانت بالايجاب او بالسلب لا بد لها من كيفية
في نفس الامر كالضرورة والدوام ونحوهما ويكون الدال عليها جهة القضية ولهذا يسمى
القضية موجهة والقضية الموجهة ثلثة عشر بعضها بسيطة يكون حقيقتها اما الايجاب
فقط او السلب فقط وبعضها مركبة من الايجاب والسلب معًا والبسيطة ستة الاولى
الضرورية المطلقة التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ما دام
الموضوع موجودًا الثانية الدائمة المطلقة التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع
او سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودًا الثالثة المشروطة العامة التي يحكم فيها
بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع الرابعة العرفية العامة
التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او السلب عنه بشرط وصف الموضوع الخامسة
المطلقة العامة التي يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بالفعل السادسة
الممكنة العامة التي يحكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف والمركبة سبعة

ان المحصورة ٤

ان السالبة البسيطة اعم
من الموجبة المعدولة لصدق
السلب عند عدم الموضوع
دون الايجاب ومنها ٤